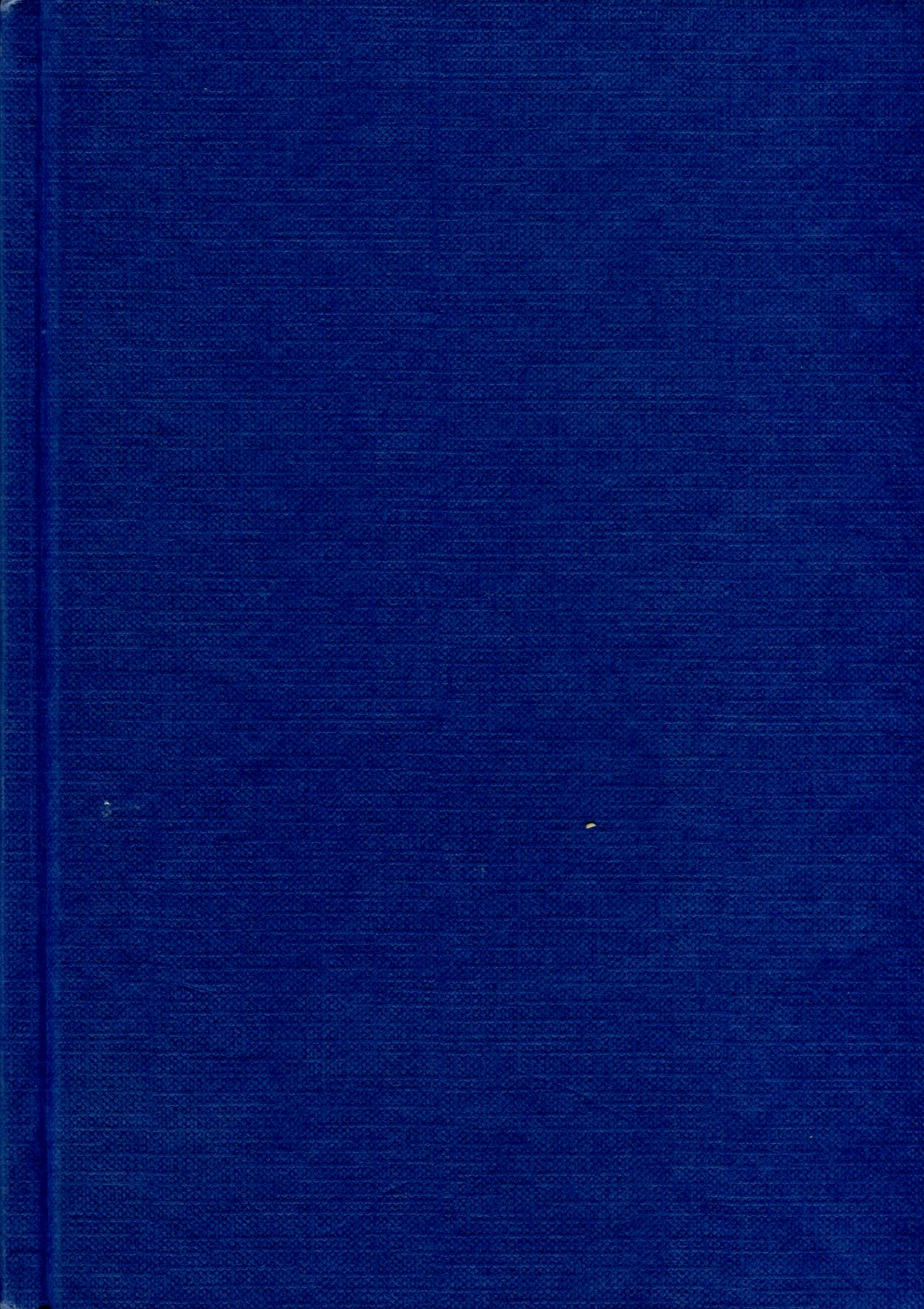
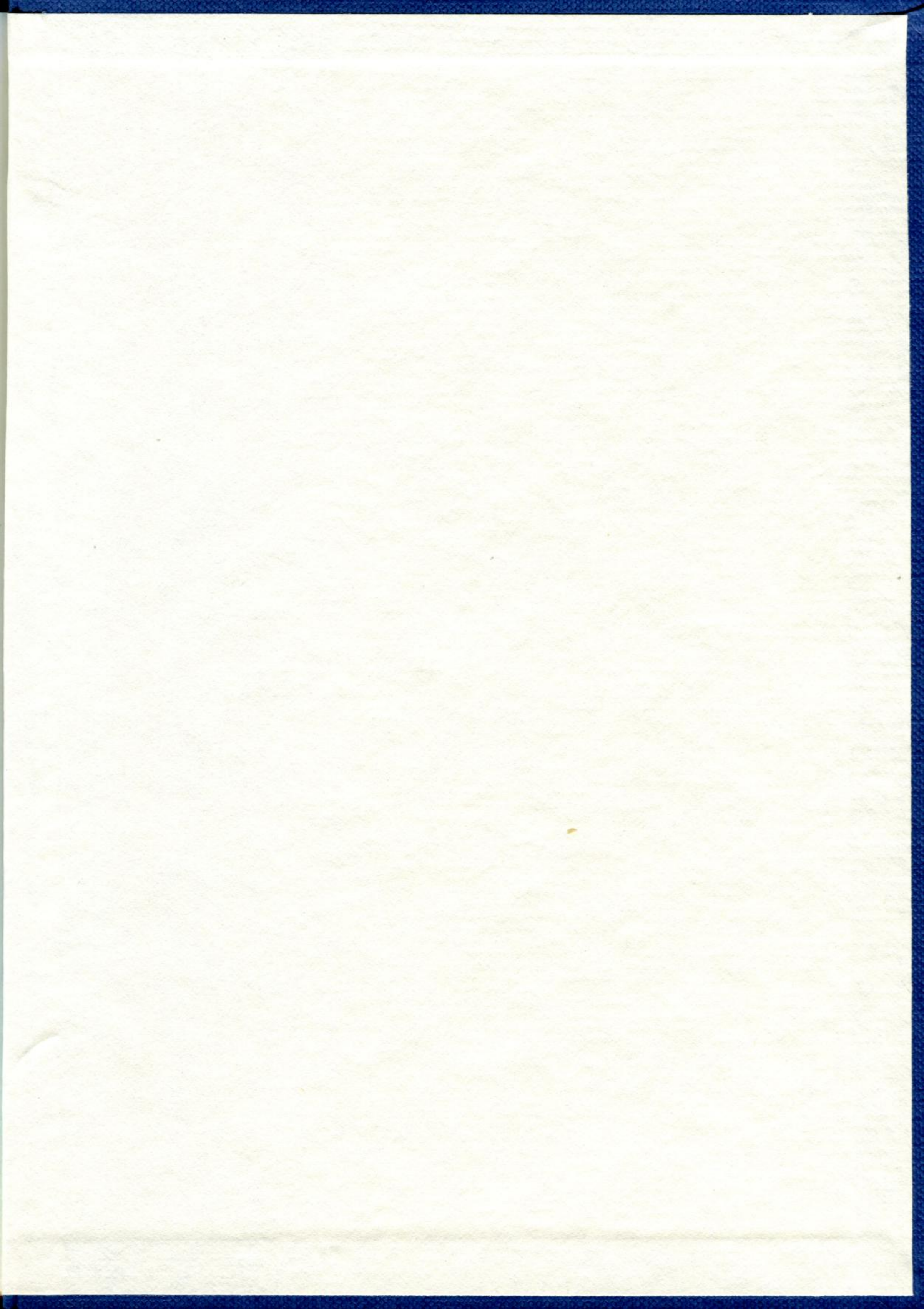
تزفيتان تودوروف

الحياة المشتركة



ترجمة: منذر عياشي





تزفيتان تودوروف

الحياة المشتركة

بحث أنثروبولوجي عام

تزفيتان تودوروف

الحياةُ المشتركةُ

بحثٌ أنثروبولوجيٌ عامٌ

ترجمة
د. منذر عياشي

راجعه: د. خليل أحمد خليل





الطبعة الأولى: 1430 هـ - 2009 م
ردمك: 978-9953-68-389-1

كلمة:
ص.ب ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة
هاتف ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٧١+ **فاكس** ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١+
الموقع الإلكتروني: www.kalima.ae

المركز الثقافي العربي:
بيروت ـ **هاتف** 352826 1 961+ / الدار البيضاء ـ **هاتف** 2303339 2 212+
Email: cca@ccaedition.com

صدر هذا الكتاب عام 1995 عن دار Editions du Seuil.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لرواية:

La vie commune

Essai d'anthropologie générale

Tzvetan TODOROV

إلى فرنسوا فلاهول

مقدمة

إن الأنثروبولوجيا، كما تمارس اليوم اعتيادياً، ليست «عامة» على الإطلاق: إن موضوعها هو المجتمعات الخاصة أو ثقافتها. ولكن يمكن أن تؤخذ الكلمة أيضاً بمعناها الحرفي، ألا وهو «معرفة الإنسان» وذلك للإشارة إلى التصور الذي نصطنعه لأنفسنا عن الكائن الإنساني والذي قد يكون فرعاً لمختلف تحريات العلوم الإنسانية كما قد يكون فرعاً لمختلف الخطابات الأخلاقية أو السياسية، أو الفلسفية أيضاً. وتعد هذه الدراسة جزءاً من هذه الأنثروبولوجيا.

تقع الأنثروبولوجيا العامة إذاً في منتصف الطريق بين العلوم الإنسانية والفلسفة، من غير أن تتعارض لا مع هذه ولا مع تلك، مُشكّلةً بالأحرى جسراً يسمح للعلوم وللفلسفة بأن تتلاقى عليه، أو حيزاً وسطاً يسهِّل تواصلها. ثم إن الأنثروبولوجيا تتميَّز عن علوم مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم السلالات، بأنَّها بدلاً من أن تركز الملاحظة على هذا الشكل وتلك الهيئة من النشاطات الإنسانية، تسعى إلى تسليط الضوء على التعريف الضمني للإنسان نفسه، وعلى الحدس غير المعبر عنه لهذه العلوم. وهي لا تطلق الأحكام مسبقاً، كما يمكن أن نتصور ذلك للوهلة الأولى، على الأهمية النسبية للسمات المتطابقة والسمات

المتغيرة في قلب النوع، وذلك بإعطاء الأولوية للأولى وبإهمال الثانية. ففكرة الاختلاف نفسها، بين المجتمعات وبين الأفراد تنطوي على مجموعة من الخواص تجعل من المقارنة ومن البحث عن الاختلافات بحثاً خصباً، أو ممكناً بكل بساطة. ومع ذلك، فالحقيقة هي أنّ الأنثروبولوجيا العامة تحفّزنا لكي نحرر أنفسنا من الرطانة الخاصة بكل علم، أو الخاصة بكل حيز في داخله. وقد يبدو أن امتلاك هذه الرطانة أحياناً هو الهدف الوحيد لممارسيه. إنَّ الأنثروبولوجيا العامة إذ تتطلع إلى استخلاص ما يعد مشتركاً بين حقول استقصائية منفصلة، فإنها تندفع حتماً نحو البحث أيضاً عن لغة مشتركة.

ولكن الأنثروبولوجيا العامة تتميز بما يسمى في العادة الفلسفة (باستثناء قسم يسمى بالضبط «الأنثروبولوجيا الفلسفية»)، وذلك بأنها تمتلك موضوعاً تجريبياً، هو الكائن الإنساني، عوضاً من الوقوف على المبادئ وعلى المقدمات، وعلى ممكنات المعرفة واستحالاتها، وعلى الحكم أو على الوجود نفسه. ولقد يعني هذا إذاً أنها تتغذى من الملاحظات ومن الوصف الذي تجده في العلوم الإنسانية عوضاً عن الاكتفاء بتتفيه هذه الأخيرة نظراً لسذاجتها الفلسفية. ولهذا السبب فإن الأنثروبولوجيا تعد واقعية وعامة في آن، وهذه الازدواجية هي التي تؤسس اليوم حالتها الطارئة.

يعد حقل الأنثروبولوجيا الممتد على هذه الصورة حقلاً واسعاً. وإني لأرغب الآن في أن أتجه نحو جزء واحد من

أجزائه: ليس معالجة مكانة الإنسان في المجتمع، كما نفعل ذلك عادة، بل عكس ذلك، معالجة مكانة المجتمع في الإنسان. فماذا يعني بالضبط هذا القول المقبول عموماً: إن الإنسان كائن اجتماعي؟ وما هي نتائج هذه المعاينة التي تظهر أنه لا يوجد الضمير «أنا» من غير الضمير «أنت»؟ وماذا يعني بالنسبة إلى الفرد أن يكون مرغماً على ألاّ يعرف على الإطلاق سوى الحياة المشتركة؟

لقد اغترفتُ مادة هذه الأفكار من مراجع متنوعة ـ والسبب أنها وحدها كانت تحمل لي قيمة المراقبة، وليس الجهاز العلمي أو شبه العلمي الذي كانت تحيط نفسها به. فأنا ألقي، في الفصل الأول، نظرة حول تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ـ وهي نظرة لا تزعم أنها تنوب عن الدراسات التاريخية المعمقة. وإني لأستخدم الماضي هنا كفريقة للتوضيح بدلاً من أن أسعى إلى إضاءته في ذاته. ويجب علي، مع ذلك، أن أشير دفعة واحدة إلى أن كل تفكيري يمكنه أن يظهر بوصفه سبراً لبعض الفرضيات الجريئة، والتي صاغها **جان ـ جاك روسو** منذ ما يقرب من مئتين وخمسين سنة.

واستخدمت أيضاً أعمالاً اعتُبرت إنجازاً في العلوم الإنسانية، وخصوصاً مراعاة للمسألة التي تهمني في حقل علم النفس والتحليل النفسي. ولكن هذه العلوم لا تتمتع في نظري بأفضلية نوعية، تماماً كما لو أن العلم قد أعطانا حقيقة ما ليس هو عليه. وبدلاً من أن تبدو لي هذه العلوم مفتاحاً يفتح كل الأقفال، بدت

لي اقفالاً كالأقفال الأخرى، وخطابات تحتاج إلى التأويل، وليست المعنى النهائي لكل الخطابات الأخرى. ومن بين مختلف التيارات والمدارس التي تشكلها هذه العلوم اليوم شدني، في الدرجة الأولى، علم نفس التنمية العاطفية للأطفال الصغار جداً من جهة، والتحليل النفسي للعلاقات من جهة أخرى.

واستخدمت استخداماً أوسع من العادة أعمال كتاب: شعراء، روائيين، كتاب سيرة ذاتية، أو باحثين. ويستحق هذا الاستخدام شرحاً طويلاً إلى حد ما. ذلك لأن اختصاصيي الأدب كما مهنيو علوم الإنسان قد يرونه بصفته هرطقة. وبالفعل، فإن الأدب، بالنسبة إلى بعضهم كما بالنسبة إلى آخرين أيضاً، لا علاقة له بالمعرفة، مثلما لا علاقة للحقيقة بالأغاني: يُقال إن الأدب، لعب شكلي محض يتكون من عناصره، لا يدلّ إلا على نفسه، أو أنه يُفكّك ويجمّد أحكامه الزائفة. وقد نضيف هنا، إنه إذ يكون انعكاساً غامضاً للعالم فإنه لا يدع نفسه تختزل إلى عبارات تقبل أن تكون ملغاة أو مؤكدة. ويمكننا أن نجيبهم أن الأدب إذا لم يعلمنا شيئاً جوهرياً عن الوضع الإنساني، فإننا لن نهتم بأن نعود أحياناً إلى نصوص قديمة من ألفي سنة. وكذلك، فإن حقيقة الأدب إذا كانت لا تدع نفسها تخضع لإجراءات التحقق المعروفة، فذلك لوجود عدة أنواع من التحقق. وسيكون تحقق النصوص الأدبية، ليس مرجعياً على نحو ضيق، بل ذاتي متبادل. فهو سيشتمل على مشاركة قرائه خارج حدود الأوطان أو القرون. ولهذا السبب، فإن سوفوكل، وشكسبير،

ودوستويفسكي، وبروست ما زالوا يملأون ليس تطلعاتنا الجمالية وحسب ولكن أيضاً حاجتنا للمعرفة وللفهم.

ليس الفكر الأدبي أهلاً لكي يُسْتَقْبَلَ فقط بين خطابات المعرفة، ولكن له أيضاً فضائل خاصة. فما يعبر عنه من خلال الحكايات أو من خلال الصيغ الشعرية يتجاوز القوالب التي تهيمن على الفكر في زماننا أو على يقظة مراقبتنا الأخلاقية الذاتية التي تمارس قبل كل شيء على الأقوال التي نصل إلى صوغها بوضوح. فالحقائق المزعجة ـ للجنس البشري الذي ننتمي إليه، أو لنا بالذات ـ لها حظ أكبر في الوصول إلى أن يُعَبّر عنها في عمل أدبي، من بلوغ ذلك في مؤلف فلسفي أو علمي. فالفكر الأدبي لا يخضع للامتحانات التجريبية أو المنطقية، بكل تأكيد، ولكنه يهز جهاز تأويلنا الرمزي، وقدرتنا على الجمع التي تستمر حركاتها، وانعكاساتها، وتموجات صدمتها زمناً طويلاً بعد أوّل تماسّ. وإن الفكر الأدبي ليفعل ذلك باستخدام استدعائي للكلمات، وباللجوء إلى القصص، وإلى الأمثلة، وإلى الحالات الخاصة. وبهذا المعنى، فإن المؤلفات أكثر ذكاء من مؤلّفيها. وكذلك فإن تأويلاتنا لها أكثر ذكاءً منا نحن. وأخيراً، فإن للمؤلفات الأدبية ميزة التوجه إلى الجميع، وهذا يعني إذاً البحث عن أكبر قدر من المعقولية؛ لماذا يقاطع المرء لذته إذ يرى «لاروشفوكو» يقول بوضوح، ولو من غير تنازل للسهولة، ما يبرهن عليه بحذلقة الخطابُ العويص للتحليل النفسي المعاصر؟

يوجد أخيراً المرجع البدهي الأخير للمعارف

الأنثروبولوجية. ويستحق هذا المرجع أن يشار إليه بسبب منعطف العلوم الإنسانية الذي يزعم أنه «موضوعي». هذا المرجع هو «الاستبطان ـ L'introspection». فأنا ما كنت لأكتب أبداً عن «الحياة المشتركة» لو لم تكن تخلبني، لو لم تبدُ لي جوهرية. فحاولت أن أفهم لماذا.

بقي أن أعترف بدَين أكثر خصوصية، إنه يخص ذلك الالتزام الذي أبرمته إزاء صديقي فرانسوا فلاهول. فقد كان الموضوع الأكثر وروداً في محادثاتنا منذ عشرين سنة هو الحياة المشتركة. وإن لمن المستحيل عليَّ اليوم أن أحدد على نحو دقيق الجزء الخاص بأفكاره فيما أعرضه باسمي. وإني لأعلم مع ذلك أنه جزء كبير. ولكي أسجل هذا له، ولكي أشكره، فإني أهديه هذه الدراسة.

ـI ـ

نظرة سريعة على تاريخ الفكر

1 ـ التقاليد اللا اجتماعية

إذا تَعّرفنا على التيارات الكبرى للفكر الفلسفي الأوروبي الخاصة بتعريف ما هو إنساني، نصل إلى خلاصة تثير الفضول: إن البعد الاجتماعي، واقعة العيش المشترك، أمر غير متصور عموماً بصفته ضرورة للإنسان، ومع ذلك، فإن هذه «الأطروحة» لا تظهر كما هي. بل هي بالأحرى فرضية غير مصوغة، ومؤلفها، لهذا السبب، لم تتح له فرصة المحاجّة، وإننا لنقبلها بسهولة على كل حال. وبالإضافة إلى هذا، فإنها تشكل القاسم المشترك لنظريات تتعارض وتتقاتل: مهما تكن الجهة التي نميل إليها في هذه الصراعات، فإننا نعانق فيها على الدوام تعريفاً معزولاً، غير اجتماعي، للإنسان.

تعد الصيغ المختلفة لهذه الرؤية اللاجتماعية سهلة المطابقة ولنأخذ بداية رؤية الأخلاقيين العظماء للعصر الكلاسيكي (أولئك الذين، عوضاً عن التبشير بالأخلاق، كانوا يقومون بتحليل السلوك)، فقد كانوا هم أنفسهم ورثة مفكري العصور القديمة.

وتقدم هذه الرؤية لنا الإنسانية بصفتها تردداً بين حالتين. واحدة تمثل الحياة الواقعية، ولكنها هي أيضاً حياة أوهامنا. فالإنسان مأخوذ في شبكة العلاقات الاجتماعية، بكل تأكيد، ولكن الضعف هو الذي يجعل ذلك يحدث. وأما الحالة الأخرى، فتمثل حياتنا الأصلية، حتى ولو كنا لا نبلغها إلا بصعوبة، وقد نستطيع إلى حد ما أن نحاذي الآلهة، ولكن في ما يخص الكائنات الإنسانية الأخرى، فالمرء يتحرر منها: لقد تركنا الاضطرابات السطحية للتنشئة المجتمعية بعيداً، خلفنا. فمعاشرةُ البشر الآخرين تعد حملاً يجب على المرء أن يحاول التخلص منه. والرضا الذي يحتاجه كل إنسان ليس سوى خيلاء آثمة لا يستطيع الحكيم أن يتسامح معها. فالحكيم يتوق إلى التقشف والاكتفاء الذاتي.

عندما يريد مونتاني أن يتوجه بنصيحة إلى أقرانه، فلننظر إليه كيف يعبّر. «فلتكن موافقتنا منوطة بنا، ولنتخلص من كل الارتباطات التي تربطنا بالآخر، ولنحمل على عاتقنا القدرة على العيش وحدنا بدراية وأن نعيش كما يحلو لنا»[1]. «غادروا مع المتع الأخرى المتعة التي تأتي من رضا الآخر». يعني هذا من الممكن إذاً، بل من المحمود أن نتحرر من العلاقات مع الكائنات الإنسانية الأخرى في الوقت ذاته ولا سيما من الرضا الذي نوجهه إليهم: هذه هي الحكمة الرواقية التي ينقلها مونتاني هنا. ويسمعنا «لا برويير» صوت جرس مماثل: ألم يلاحظ متأسفاً أن «الإنسان يبدو في بعض الأحيان غير كافٍ لنفسه بنفسه»؟ ولكن

هذه التحديدات، لحسن الحظ، لا تُطبق دائماً وفي كل مكان. ففي أزمنة أخرى، إذ كان الإنسان يتجاوز أوهامه، كان ينتهي إلى بلوغ الاكتفاء الذاتي المثالي. ومع ذلك، فإن باسكال الذي كان منظوره الإجمالي مختلفاً جداً، إنما كان يشاطرهم هذا التصور نفسه للإنسان. فقد كتب يقول: «نحن لا نكتفي بالحياة التي تقوم فينا وفي كائننا: نحن نريد أن نحيا في فكرة الآخرين حياة خيالية، وإننا لنجتهد أن نظهر من أجل ذلك». ويلاحظ باسكال بأسف: إننا لا نعرف أن نكفي أنفسنا بأنفسنا. وإنه ليراقبنا بسوداوية، ونحن متروكين للهو اجتماعي دائم. ولذا، فإن النزعة الاجتماعية نزعة واقعية، ولكن المثالية واقعية أيضاً، لأن الحقيقة العميقة لطبيعتنا، هي الوحدة. وهذه هي الصيغة الأولى الكبرى لتصور الفردانية الذي يكمن تحت تمثلاتنا للحياة المشتركة.

ولكن الصيغة المهيمنة ليست هنا. فالتعارض بين المثال والواقع، وبين الوحدة والنزعة الاجتماعية تعارض ينتمي عادة إلى طبيعة أخرى. ويدل على هذا أننا قد تخلينا منذ عصر النهضة فعلاً، عن مماثلة «الطبيعة» بـ «المثالي»، واكتشفنا هذه المماثلة بالأحرى في ما نسميه الواقع. حدث الانعطاف تزامنياً في النظرية السياسية وفي علم النفس، والذين كانوا مسؤولين عنه هم الكتاب أنفسهم (ماكيافللي وهوبس اللذان صارا أعلام هذا الفكر). وتبعاً للترجمة اللاتينية الجديدة للكتاب المقدس (حيث لم يتعلق الأمر بعد بجديد جذري: تعلمنا حكمة الأمم منذ قرون أن الإنسان ذئب بالنسبة إلى الإنسان)، وأنه يهتم بالآخرين في الظاهر فقط،

حتى يتوافق مع المطالب الملحة للأخلاق الرسمية. أما في الواقع، فإن الإنسان كائن أناني محض ونفعي، البشر الآخرون ليسوا بالنسبة إليه، سوى منافسين أو عقبات. ولولا الخضوع لقيود قوية، مثل قيود المجتمع والأخلاق، فإن الإنسان، بوصفه جوهرياً كائناً متوحداً، لربما عاش في حرب مستمرة مع أقرانه، وفي مطاردة جامحة للسلطة. وما يعده مونتاني ولا برويير مثالياً ـ الاكتفاء الذاتي، الاستكفاء الاقتصادي ـ هو واقع الإنسان. ولكنه واقع مهدد. فالمجتمع والأخلاق يذهبان ضد الطبيعة الإنسانية. فهما يفرضان قواعد الحياة المشتركة على كائن وحيد جوهرياً. ولقد انتصر هذا التصور للإنسان، التصور غير الأخلاقي على التصور الأخلاقي. وهذا التصور أيضاً هو الذي نجده مؤثراً في نظريات علم النفس والسياسة الأكثر هيمنة اليوم.

وبما أننا قد تحققنا أن الإنسان هو بطبيعته كائن وحداني وأناني، فيمكننا مع ذلك أن نذهب في اتجاهين متعارضين: إما محاربة الطبيعة وإما تمجيدها. ونجد أن لاروشفوكو، وهو الممثل الفرنسي الأول والأكبر لهذه الرؤية للإنسان، قد اختار الحرب: إن العيش في مجتمع يضيِّق الشهية المتطرفة للبشر ويفرض عليهم تعلّم التبادل. فالمثالية الاجتماعية مفضلة على الواقعية الأنانية. وأما في ما يخصّ الطبيعة الإنسانية نفسها، فإن لاروشفوكو لا يملك شكوكا: يهيمن حب الذات على الإنسان، وهنا ثمة ترادف مع الحب الأناني للذات، أو للمصلحة، وهو مصطلح يفهم بمعناه الأوسع ولكن المحدود دائماً بمنظور الذات

الراغبة. حتى ولو حكمنا على التواضع أو التأدّب وعلى إسداء الخدمات بوصفهما مفضّلين على الجشع والكبرياء، فيجب البدء بفتح العيون. فكل المشاعر الطيبة الظاهرة، ليست سوى قناع وتنكّر. «نحن لا نستطيع أن نحب شيئاً إلا بالعلاقة معنا». «المصلحة وحدها هي التي تنتج صداقتنا». ويضيف باسكال قائلاً إن الأنا مبغضة لسببين: «إنها ظالمة في ذاتها، لأنها تجعل من نفسها مركزاً لكل شيء، وإنها لعسيرة بالنسبة إلى الآخرين، لأنها تريد أن تستعبدهم: إن كل «أنا» هي العدو، وتريد أن تكون طاغية على كل الآخرين».

ويمكننا أن نلاحظ عند لاروشفوكو (أو قبله عند هوبس) إقامة جهاز للمحاججة سيظل سليماً تقريباً خلال قرون. وسنتظاهر في البداية كما لو أن كل العلاقات تعود إلى الخصال الحميدة، وإلى الكرم، وإلى حب الآخر. وبقول آخر، فإننا نؤول التعارض بين الوحدانية والمجتمع بصفته معادلاً للتعارض بين الأنانية والغيرية، وهذا غلو بكل وضوح. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نُقبل، في مرحلة ثانية، على إزالة الوهم، ونخلع قناع الفضيلة. وتعد هذه الحركة مقنعةً في نظرنا على قدْر ما تبدو خالية من التمّلق، (وما دام الحال كذلك، فإننا نقول ذاتنا بلا وعي، ولا نؤكد شيئاً مزعجاً اللهم إلا إذا كان حقيقياً). وفجأة، وبما أننا كنا قد رمينا رؤية جد متسامحة للإنسان، فإننا نبقى مع فكر الكائن الوحداني والأناني. وبذا تكون النزعة الاجتماعية فاضلة، بينما الفضيلة تكون خادعة. ويعني هذا إذاً أن الحقيقة

غير اجتماعية. ويستطيع لاروشفوكو أن يختم: «لن يعيش البشر طويلاً في مجتمع إذا لم يكن بعضهم خديعة بعضهم الآخر». وكذلك باسكال: «إن الوحدة التي تقوم بين البشر لم تتأسس إلا على هذا الغش المتبادل». وإننا لنعتقد خطأ بأنهم يريدون بنا الخير. فإذا أصبحنا واضحين، فإن المجتمع يختفي!

ولكن ألا يوجد هنا بُرهان الخُلْف[2] على فساد المقدمات[3]؟ يبدو أن الحكم الأخلاقي، والتطابق بين المفاسد والفضائل، قد أصاب التصور الأنثروبولوجي الكامن بالعدوى. وعندما يعلن لاروشفوكو أن المصلحة وحدها تولّد الصداقة، فإنه يرى فيها ثالثة الأثافي. لا سيما أن مبدأها الأساس، كما يوحي بذلك، ينطبق على علاقاتنا الأخرى، والتي هي في مظهرها أقل اهتماماً بالمصلحة من الصداقة. ولا يكون هذا فقط لأن مثل هذا التفسير للصداقة يعد قصيراً إلى حد ما، لأنني إذا أخضعت الآخر إلى مصالحي الخاصة كلية، فإن الارتباط سيكون بالنسبة لي قليل القيمة. وما هو جوهري أكثر، أن عبارة لاروشفوكو تتطلب وجود «أنا» مستقلة ومهتمة، وسابقة على كل حياة اجتماعية، تشبه ملاكاً لا يتوق إلا إلى تكديس الثروات، كما لو أن العلاقات مع الأشخاص يمكن أن تفهم بالرجوع إلى العلاقات التي تربطنا مع الأشياء. والحال أن العلاقة مع الآخر ليست نتاج مصالح الأنا، بل هي سابقة أيضاً للمصلحة وللأنا معاً. وليس ثمة مجال لكي يسأل المرء نفسه على طريقة هوبس: لماذا يختار البشر العيش في مجتمع؟ أو على طريقة شوبنهاور: من أين تأتي

الحاجة إلى مجتمع؟ والجواب لأن البشر لا ينجزون أبداً مثل هذا العبور إلى الحياة المشتركة: العلاقة تسبق العنصر المعزول. إنهم لا يعيشون في المجتمع بدافع المصلحة، أو الفضيلة، أو بقوة سبب آخر، مهما كان. إنهم يقومون بذلك لأنه لا يوجد بالنسبة إليهم شكل آخر لوجود ممكن.

ونجد تقريباً التصّور نفسه للإنسان عند كانط. وهو أخلاقي كبير، ولكنه عالم نفس مُعْتَرَضٌ عليه. وتبعاً لكانط، فإن المنافسة الجوهرية للنوع الإنساني تكمن في «عدم اجتماعية نزعته الاجتماعية»، وفي ميوله المتناقضة في البحث وفي الهروب من المجتمع. ومع ذلك، إذا كان الميل الأول يسمح بإنجاز الأروع عند الإنسان فإنه من الجانب المثالي، جانب توجّه الجنس الإنساني، مبدأ منظم)، فإن الثاني هو الذي يقول لنا حقيقته الداخلية، وميله الطبيعي. وهذه هي «السمة اللااجتماعية التي تمثل عنده إرادة قيادة كل شيء فقط تبعاً لمنظوره. وإنه ليتوقع بعد ذلك مقاومة تأتيه من كل جهة، عما يعرف بنفسه أنّه مثال من جانبه لمقاومة الآخرين». وأما من منظور الفرد، فإن الآخرين ليسوا سوى منافسين أو عقبات في طريق صعوده. وإنه ليتمنى إذاً اختفاءهم. وهكذا، فإن البشر ممزقون بين تطلعاتهم إلى السلطة اللامحدودة وغير المتقاسمة مع الآخرين، وعجزهم عن تجاوز المجتمع الناتج عن ضعفهم. «إن الذي لا يستطيع أن يكون سعيداً إلا تبعاً لاختيار الآخر (على الرغم من كل العطف الذي يتمتع به هذا الآخر)، فإنه يحس حقاً بأنه تعس».

هذه الصورة للإنسان قادت كانط إلى تأويل غريب للصرخة الأولى للمولود الجديد. أليس التطلع الطبيعي للبشر هو إبقاء الآخرين بعيدين عن الذات، حتى وإن اقتضى الأمر محاربتهم من أجل ذلك؟ «وكذلك الطفل، فإنه ما إن يخرج من بطن أمه حتى يبدو، خلافاً لكل الحيوانات الأخرى، أنه يدخل إلى هذا العالم صارخاً لهذا السبب. فهو يرى عجزه عن استعمال أعضائه قيداً، ولذا فهو يطالب فوراً بطموحه إلى الحرية». فإذا كان المولود الجدَيد يصرخ، فليس ذلك لأنه يطلب التتمة الضرورية لحياته ولوجوده، بل لكي يحتج على ارتباطه بالآخر: يولد الإنسان ذاتاً كانطيّة متطلعةً إلى الحرية!

وعندما يدأب كانط على وصف الهوى الإنساني المركزي وصفا تفصيلياً، الهوى الذي يدفع بكل واحد لكي يستولي على السلطة، يمارس الصعود على الآخرين، فإنه يميّز في هذا ثلاث صيغ، تبعاً للموضوع الذي تنطبق هذه الشهوة عليه: العطش للشرف، والعطش للهيمنة، والعطش للثروة (أو الجشع). وإذا كان هذا النوع الأخير يندرج في النموذج الاقتصادي للتراكم، وإذا كان الثاني يتصور كل الكائنات الإنسانية الأخرى بصفتهم خدماً (أو عبيداً) بالقوة، فإنه لا يذهب هذا المذهب في النموذج الأول، أي في حمّى الشرف. وتكمن خصوصية الشرف (فلتفهم الكلمة بمعنى الجمع) في أن من واجب آخرين غيرنا أن يعطوه لنا، أولئك المعتادين على القيام بذلك: ولا يمكن لهؤلاء الآخرين إذاً أن يُختزلوا إلى أدوار المنافسين أو المعيقين الذين،

وهم أمثالنا، يتطلعون إلى المميزات عينها، فالآخر هنا مختلف عن الذات اختلافاً غير قابل للاختزال، وهو متمم في الوقت نفسه. ولكن أليس الأمر هو نفسه في علاقات اجتماعية أخرى، سواء كانت علاقات صداقة أم كانت علاقات تعلّم، وحتى علاقة المولود الجديد بأمه؟

كما يسارع لاروشفوكو، الخائف من التوسع المفرط لمبدئه التفسيري، إلى الإيضاح في «تنبيه للقارئ» للطبعة الثانية من «فرائده» Maximes، فيقول: «إننا لا نقصد دائماً بكلمة المصلحة مصلحة الثروة، ولكننا نقصد في غالب الأحيان مصلحة الشرف أو المجد». وهذا صحيح بعمق، ولكنه يزيل كثيراً من الجذرية عن الرأي الأوّل، الذي كان البداية: إذا لم يكن الموجه الرئيس للنشاط الإنساني هو الرغبة في الثروة المشابهة للثروة المادية، وللاكتفاء الأناني، بل كان التطلع للمجد وللشرف، فكيف يمكن الاستغناء عن الآخرين، وهم الذي يشكلون الذخر الوحيد والممكن للمجد والشرف؟ لا يهتمُّ لاروشفوكو بغير أهوائنا الاجتماعية، ومع ذلك فهو يوحي بأن الإنسان الجوهري والأول هو كائن وحداني: صحيح أننا لا نستطيع العيش من غير الآخرين، ولكن هذا من مصلحة أنانية. وإن الحالات الخاصة التي تصورها لاروشفوكو وكذلك كانط تهزّ مع ذلك إطارهما التأويلي العام ـ وهذا سهل لا سيما أن هذا الإطار لم يكن قط موضع تأكيد واضح. فمن يستطيع، من غير هذا، أن يعتقد بأن المنافسة أو الخضوع يستنفدان تنوّع العلاقات الإنسانية؟

فإذا كنا في هذه الصيغة الأولى للتصور الذي يرى الإنسان كائناً أنانياً متوحداً، نضع أنفسنا في جانب الأخلاق (يعلمنا كانط أن على المرء أن يتخطى ميوله)، فإننا في الصيغة الثانية، التي تعود إلى القرن الثامن عشر، نرى ما يُوحي بأنّ من الأفضل نسخ المثال عن الواقع، بدلاً من معارضة أحدهما بالآخر. ومع ذلك فإن تصور علم النفس للإنسان لم يغيره هذا الاختيار. وغالباً سيكون هذا هو موقف الموسوعيين ـ الماديين، مثل: هلڤتيوس، وديدرو، وهولباخ، ودو ساد على نحو مبالغ فيه أكثر. ويكرر هلڤتيوس بعد لاروشفوكو في كتابه «حول الروح» بأن المصلحة تحكم سلوك البشر ـ ولكنه خلافاً لسابقه لا يندم على ذلك. ينتمي ديدرو إلى هذه العقيدة ويضيف: «ما يكوّن الإنسان على ما هو عليه [. . .] هو وجوب تأسيس الأخلاق التي تلائمه». وبقول آخر، يجب على المثالية أن تخضع للواقع. ويستنتج دو ساد: لا تعتمدوا بعد الآن مكبحاً آخر غير ميولكم، وقوانين أخرى غير رغباتكم، وأخلاقاً أخرى غير أخلاق الطبيعة».

ويمكن لنيتشه أن يكون ناقداً لسابقيه في القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أنه يقاسمهم تصورّهم للإنسان. فهو لا يملك سوى الاحتقار لمعاصريه البورجوازيين الذين نسوا السعي نحو المجد والمعالي. واكتفوا بالعيش في كنف الدفء، بطونهم مليئة. ولكن مثاله، الإنسان الأسمى، هو كائن يتطلع بدوره إلى العزلة أو التوّحد. فعوضاً عن حب الذات والأنانية لدى لاروشفوكو، يأتي «خُلُق السادة» وفي قلبه، إرادة القوة. «إني

لأتصور أن أي جسد خاص يتطلع لكي يصبح سيد المكان كله كما يتطلع إلى توسيع قوله (إرادة القوة عنده)، وإلى إقصاء كل ما يقاوم توسعه. ولكنه يقع من غير مماطلة تحت تأثير تطلعات مماثلة لأجساد أخرى، وينتهي إلى التوافق «التدامج» مع تلك الأجساد التي تعد منسجمة. وحينئذ يتطلعون معاً لكسب القوة».

ولا يتميز الكائن الإنساني في هذا من الكائنات الآخرى. فهو ينشد أن يهيمن. والآخرين، وجميعهم متماثلون، ليسوا سوى منافسين، أو متعاونين، هذا إذا لم تكن المهمة على مقاس واحد فقط. ولكن الأفضل ينجحون: «يريد الأغنياء والأحياء النصر، ويريدون أن يتجاوزوا الخصوم، كما يريدون توسيع الشعور بالقوة إلى ميادين جديدة».

إن لدى نيتشه علماً نفسياً تقوم المساواة فيه على نحو غريب: كل البشر متماثلون، وإنهم ليتنافسون للحصول على المكانة نفسها. وهم إذاً إما أعدائي، أو معاونيَّ، أو (في حال النصر) خاضعين، إنهم عبيدي. وإن كل شيء يجري كما لو أننا ذاهبون جميعاً عجالى لكي نحكم وكأننا سادة وحدانيون، ولكن بشرط أن نقوى على تجاوز المكابح التي تفرضها علينا الأخلاق التواضعية والمقدَّرة لحماية الضعفاء، أخلاق الخراف. ولكن هل هذه فعلاً هي ضابطة السلوك الإنساني؟ ألا يقع الطاغية في شِدَّة أو ضيق؟

إن الدور الذي تؤديه هنا مفاهيم الشرف والمجد لتستحق الانتباه. وحقيقي أنها تشتمل على إحالة إجبارية إلى النزعة

الاجتماعية، وإننا من وجه آخر نجد هذه المفاهيم باستمرار قائمة في التفكير حول الإنسان، سواء كان ذلك عند القدماء أم عند المحدثين.

ولكن ما هو ملحوظ أيضاً، أن الرغبة بالشرف وبالمجد ينظر إليها على الدوام وعلى الرغم من التغير العميق للموقف منها، على أنها اختيارية، وعلى أنها تطلّع يمكننا الاستغناء عنه أيضاً. وبالنسبة إلى القدماء، فإنها تُبرز في الإنسان جزأه الأفضل: يفضل آخيل الموت مجداً على الحياة بلا أضواء. ولكن، وبالضبط، هذه الفضيلة غير حاضرة عند الجميع. إنها موجودة فقط عند الأحسن: إنها مثال، وليست حاجة حيوية.

ونجد عكساً من ذلك عند المحدثين، بدءاً بهوبس. فرغبة المجد والشرف تُعَّد ينبوعاً لمساوئنا. ويجب أن نتعلم تطويعها، وإخضاعها لمصالح جوهرية أكثر: السلام الاجتماعي خيرٌ من مجد الأبطال. ولذا، فإن فلاسفة الأنوار مثل مونتسكيو وكانط يَرْثُون تطلعنا إلى المجد، هذا الهوى الفَلُوت، الباقي البالي من الشرعة الإقطاعية. ولقد يعني هذا بالنسبة إليهم إذاً، أننا نستطيع الاستغناء عنه. ووحدهم الأحسن هم الذين يبلغونه هذه المرة. ولهذا، فإن هوبس ولاروشفوكو يبشران بالنزعة الاجتماعية الجيدة بصفتها دواء لأنانيتنا الأساسية، فلا يُدخِلان فيها رغبة المجد والشرف، ذلك لأن هذه الرغبة قد استغنت عن تطلعات المجد التي يجب الخلاص منها. فعطش الشرف Ehrsucht لم يعد ماثلاً إلا في سلسلة عطش الهيمنة Habsucht وعطش المُلك (أو الجشع)

Herrschucht، وهذا ليس سوى نوع من جنس «المصلحة الأنانية». (ولقد رثى نيتشه، على العكس من ذلك، الانحطاط الحديث للتطلع نحو المجد، وهذا برهان إضافي على الرداءة التي نشرتها الديموقراطيات الحديثة). وإننا في العصر الحديث ننصح الفرد بأن يتفرغ مجدّداً وبطيب خاطر لأعماله الخاصة، وأن يهتم بتفتحه الداخلي بدلاً من إنهاك نفسه في سباق عبثي نحو الحظوة أو النفوذ ـ تماماً كما لو أن الذات تستطيع أن توجد من غير إحالة إلى الخارج، وتماماً، كما لو أن الغرور والأنانية يتقاسمان من غير بقية باقية، حقل التفاعل بين الذات والذات الأخرى.

2 ـ الاكتشاف واختزاله

سيكون خطأ بلا ريب أن نقول إن هذه الرؤية اللاإجتماعية تتناسب مع كل تصورات الإنسان الماثلة في تراث علم النفس الغربي. وهذه الرؤية هي رؤية مهيمنة بلا شك، ولكنها ليست الوحيدة. إذ يمكننا أن نستدعي الميول التوحّدية للفلسفة الكلاسيكية، ولكن لهذه الفلسفة أيضاً ميول «اجتماعية». وحتى لو بقي الاستكفاء الاقتصادي مثال الحكيم، فإن الفلاسفة اليونان يعتقدون أيضاً بأن الإنسان هو حيوان اجتماعي، ويجب عليه أن يعيش من أقرانه، وأن يزدهر في المدينة. ومن هنا، فإن التوتر بين القولين يحله غالباً قبول عدد من «أجناس الحياة» وجميعها أجناس محمودة وإن كنا نستطيع أيضاً أن نعطيها تراتبية: مثالها الحياة العملية، أو الناشطة، التي يمكن للعامة أن يصلوا إليها،

والتي تجري في المجتمع؛ وأيضاً الحياة التأملية، التوحدية التي تلائم الرجل الحكيم بنحو خاص. ولكن حتى عندما نعرف الواقعة الأساسية للتعددية الإنسانية، فإن الفلاسفة الإغريق لا يرون، عموماً، الـ «الأنتات»[4] في اختلافها عن «الأنا»، مع العلم أن الاختلاف ضروري لإتمام الأنا. بيد أن اختلاف الموقف بين الـ «أنا» و «الآخر» لم يتخذ شكل موضوع. ويعد الود الطبيعي الذي يوجد بين البشر ودّ المثيل للمثيل. ولقد يمثّل الآخرون ضرورة وذلك لكي تستطيع الفضيلة أن تظهر (يقول أرسطو: «يشتمل الخير بالنسبة إلينا على علاقة مع الآخر»)، هذا لا يعني أن كل ذات خاصة ستكون، من غيرهم، ناقصة. وكذلك، فإن الصداقة تعد استحقاقاً وليس حاجة. شيشرون أكثر وضوحاً بهذا الشأن: «لقد أعطتنا الطبيعة الصداقة [...] لكي يُسمح للفضيلة ـ التي لا يمكن أن تكون كاملة عند إنسان واحد ـ أن تُشرك الآخر وأن تميل نحو الكمال».

ترك أرسطو أيضاً هذه العبارة المعروفة جيداً: «إن الإنسان الذي لا يقوى أن يكون عضواً في مجتمع، أو الذي لا يجد الحاجة إلى ذلك مطلقاً لأنه يكفي ذاته بذاته، فإنه لا يعد جزءاً من المدينة بأي شيء من الأشياء، وهو في النتيجة إما بهيمة أو إله». يمكن القول إذاً إن الحيوانات والآلهة مكتفية ذاتياً، وتالياً نستطيع أن نتمثلها وحدها. فالإنسان يعد ناقصاً بشكل لا يمكن تعويضه، وهو محتاج إلى الآخرين. ولكننا نرى جيداً أن هؤلاء الآخرين هم ضروريون كونهم وسطاً طبيعياً للفرد، وليس

للاضطلاع بهذه الوظيفة الخاصة أو تلك. وتمثل العلاقة التي يتصورها أرسطو الحضور المشترك للأفراد في قلب المدينة، وليس تكامل الناظر والمنظور. وفي أسطورة أرسطوفان التي يرويها أفلاطون في «المأدبة»، نجد أن الكائن الإنساني محتاج إلى «النصف المتمّم» راموز (Symbolon) كائن آخر، وأنه إذاً ناقص جوهرياً، ولكن هذا التكامل يفسر الانجذاب الجنسي بدلاً من تأسيس الحياة المشتركة: هنا يصبح تواشج جنس الذّكر مع جنس الأنثى صورة للتتام المنشود. ولهذا، فإن أفلاطون نفسه يطرح وجد الشوق، Thymos، بوصفه مكوناً للنفس، كما يتمثّله بوصفه مرتبطاً بهوى الشرف، وبعشق الانتصار. ولكنه لا يلاحظ أن الآخرين وحدهم يستطيعون أن يمنحونا هذه المكافأة. وأما في ما يخص الرواقيين، فإنهم يلاحظون التفاخر كلي الحضور، ولكنهم يعتقدون بأن في الإمكان التحرر منه.

حين نهمل بعض العلامات الآخرى المنذرة بما سيأتي، يمكننا القول إننا نشهد ثورة حقيقية. في منتصف القرن الثامن عشر، عندما وضع جان جاك روسّو، وكان الأول في ذلك، تصوراً جديداً للإنسان بصفته كائناً «يحتاج إلى الآخرين». ويجب أن نضيف مباشرة أن سمتين في خطاب روسو قد شوَّشتا رسالته بعض الشيء، وحالتا أحياناً دون فهم محتوى خطابه. أما السمة الأولى، فهي أن الأنثروبولوجيا الفلسفية عنده، والمعروضة في كتابه «خطاب حول أصل اللامساواة» تأخذ شكل عرض تاريخي، هذا على الرغم من أن روسو يحذرنا من كل إسقاط لأبنيته

الذهنية على التاريخ. وإنه ليؤكد منذ مدخل كتابه «خطاب»، أن «الحال الطبيعية» التي يتصورها، هي «حال لم تعد موجودة»، وربما لم توجد قط، والتي من المحتمل ألا توجد أبداً. ومع ذلك، فإن من الضروري أن نمتلك عنها مفاهيم دقيقة لكي نحكم جيداً على حالتنا الحاضرة». قد نجد مشقة في أن نذكّر أنفسنا دائماً بأن «المراحل» الأولى للإنسانية، التي تصورها روسو، تعد جزءاً من «المحاججة الافتراضية والشرطية» وحدها، وأن الإنسانية الواقعية الوحيدة هي الإنسانية الحاضرة.

وتأتي العقبة الثانية من أن الإنسان روسو هو إنسان يهيمن عليه مزاج حساس وشكاك، وهو يعتقد بأنه مضطهد، وهذا يعني إذاً أنه يفضل الوحدة غالباً على الصحبة ـ وهي وحدة مرغوبة في عصره، بمقدار عدم القدرة المطلقة في الوصول إليها اليوم. ولكن هذا التفصيل الشخصي للعزلة لا يختلط في ذهن روسو مع التأكيد العقيدي للوحدانية الجوهرية للإنسان. فروسّو يوضح تماماً المسافة بين القاعدة العامة (الوصايا التي يوجهها إلى «إميل») والاستثناء (قدره الخاص). ثم إنه يصمم على التذكير في كتابه «الحوارات»، بعد أن تعهدنا بأذواقه الوحدانية: «تعد الوحدة المطلقة حالة حزينة ومضادة للطبيعة». ويجب إذاً وبداية إقصاء الحجب التي تشوِّش إدراكنا لفكر روسّو. وحينئذ سيكشف هذا الفكرُ كل شجاعته.

غير أن روسو يقطع جزءاً من الطريق يصحبه أولئك الذين سميّتهم هنا «الأخلاقيين» (في تراث مونتاني)، فيدين الحياة في

مجتمع ويقدم تحت ضوء ملائم وحدانية الفرد. وإنه ليستخدم لهذه الغاية تمييزاً اصطلاحياً بين «حب الذات» و«احترام الذات».
أما المفهوم الأول فإيجابي: إنه يمثل غريزة البقاء البسيطة، وهي غريزة ضرورية لكل كائن. وإذا كانت الغريزة سابقة على السلوك الأخلاقي، فإنها تقوم مع ذلك إلى جانب الفضائل (والتي إذا غيرتها الشفقة، فإنها ستصوغ القاعدة)، وليس إلى جانب الأنانية. وأما المفهوم الثاني، فيسميه روسو سلبياً: إنه شعور لا يوجد إلا في المجتمع، ويقضي بمقارنتنا مع الآخرين، والحكم علينا بوصفنا أعلى منهم والرغبة في جعلهم أدنى منا. وقد يعني هذا إذاً أن الحب الشخصي عند روسّو ليس هو ذاته عند لاروشفوكو الذي يختلط المفهوم عنده مع حب الذات، بل هو يتناسب بالأحرى مع ما يسميه الأخلاقيون الآخرون الغرور: إنه يمثل تبعيتنا لحكم الآخرين. و«إن الحبّ الشخصي، يعني الشعور النسبي [يعد هذا المصطلح عند روسّو مرادفاً لـ «اجتماعي»] الذي نقارن به أنفسنا، والذي يتطلب الأفضليات التي تعد متعتها سلبية محضة، والذي لم يعد يسعى إلى الاكتفاء بخيراتنا الذاتية بل بأذى الآخرين فقط».

ولو أن حجة روسّو توقفت هنا، فإنه ما كان يمكن أن يكون سوى فالق ـ وخصوصاً أنه مقذع وبليغ ـ للغرور الإنساني ولرغبة تجاوز الآخرين. ولذا فإن العلاقات الإنسانية التي يتصورها هنا، تعد كذلك جزءاً من التماثل، كما هو الشأن عند الأخلاقيين الآخرين: إننا نقارن أنفسنا، ونريد أن نأخذ مكان

الآخر، ونقاتل خصومنا. وتكمن كل القضية الآن في معرفة إذا كان هذا النموذج من العلاقات يستغرق الحقل الاجتماعي كله، كما يقترح ذلك سابقوه، فيؤسسون بهذا إدانتهم للحياة في مجتمع، أو أيضاً إذا وجدت علاقات أخرى، اجتماعية كذلك، ولكنها لم تعد جزءاً من التماثل، ولا تفضي إذاً إلى المقارنة، وإلى الرغبة في الاستبدال أو في التنافس.

إن مزية روسّو تحديداً هي أنه تصور هذا النموذج الآخر للعلاقات الاجتماعية واستشفّ تأثيراته على الهوية الإنسانية، حتى وإن كان المصطلح الذي يشير به إليه لا يقارن عموماً لا بحب الذات ولا بالحب الشخصي. وإن هذا الشعور الثالث الذي يقف في نصف الطريق بين الشعورين، إنما هو «فكرة التقدير». فالبشر مذ أن يبدأوا العيش في مجتمع (ولكن هذا يعني إزاء الزمن التاريخي: العيش دائماً) يكابدون الحاجة كي يجذبوا إليهم نظرة الآخرين. فالعضو الإنساني على نحو مخصوص، هو العينان: «كلٌّ بدأ بالنظر إلى الآخرين وبالرغبة في أن يُنْظَر إليه هو بالذات». فالآخر إذاً لم يعد يحتل موقعاً يمكن مقارنته بموقعي، ولكنه موقع مجاور ومتمم. وإنه لضروري بالنسبة إلى تتمتي الخاصة. بيد أن آثار هذه الحاجة تشبه آثار الغرور: إننا نريد أن يُنظر إلينا، ونبحث عن تقدير الجمهور، كما نحاول أن نستجلب اهتمام الآخرين إلى مصيرنا. والفارق هو أن المقصود هو حاجة مكونة للنوع، كما نستطيع أن نعرفه، وليس لرذيلة من الرذائل. إنّ التجديد الذي جاء به روسو لا يكمن في الملاحظة بأن الرغبة

في المجد والحظوة تجعل البشر ينفعلون ـ يعرف هذا كل الأخلاقيين ـ ولكنه يكمن في جعل هذه الرغبة عتبة نستطيع في ما بعدها فقط أن نتكلم عن الإنسانية. وإن لما اكتشفه روسّو من حاجة البشر إلى أن يُنظر إليهم، وحاجتهم إلى التقدير، وكل خواص الإنسان هذه توسع أعظم بكثير من التطلع إلى الشرف.

ليس الاجتماعُ عَرَضاً ولا هو إمكان حدوث. وهذا بالذات تعريف الشّرط الإنساني. ونحن نفهم الآن النبرة التبجيلية التي اختارها روسّو في كتابه «دراسة حول أصل اللغات»: «إن الذي يريد أن يكون الإنسان اجتماعياً، يلامس بإصبعه محور العالم ويميل به إلى محور الكون. وإني لأرى، بهذه الحركة الخفيفة، تغيرَ وجه الأرض، وتقرير وجهة الجنس الإنساني». ولكن هذا «التوجه» يعني أن لدينا حاجة قاهرة للآخرين، ليس لكي نرضي غرورنا، ولكن لأننا ندين لهم بوجودنا نفسه، لأننا موسومون بالنقص الأصلي. ولقد كتب روسّو في مكان آخر: «يعد كل تعلق علامة على عدم الكفاية. فإذا لم تكن لأحدنا أي حاجة إلى الآخرين، فلن يفكر مطلقاً بالتوحد معهم». ولكننا هكذا: ولدنا في عدم الكفاية، ونموت في عدم الكفاية، ونحن فريسة حاجتنا الدائمة للآخرين، ونبحث باستمرار عن التتمة الناقصة. وحده الله يعرف السعادة في التوحد: يستكشف روسّو هنا فكرَ أرسطو، ما دام يقبل الفكرة التي تقول: إن المجتمع يولد من ضعف الفرد. وتتمثل مساهمته الجوهرية في التأكيد أن الإنسان ينفذ إلى الوجود مع نقص خلقي، وأن كل واحد منا لديه إذاً حاجة للآخرين،

وحاجة لكي يكون مُقدَّراً، و«حاجة لتعليق قلبه».

ما الذي يعطي للإنسان إحساسه بوجوده الذاتي؟ يستعمل روسّو أحياناً هذا التعبير بوصف كمعادلٍ لحب الذات ولغريزة البقاء. لكنه عندما يدخل منظور النزعة الاجتماعية، فإنه يضعها، بالضبط، في فكرة «التقدير». هذه هي خلاصة كتاب «**خطاب حول أصل اللامساواة**»: «يعيش المتوحش في ذاته، وأما الإنسان الاجتماعي [ولكن هذا يعني، ولا تنسوا ذلك، الإنسان كما يوجد فعلاً] فإنه لا يعرف أن يعيش خارج ذاته إلا من خلال رأي الآخرين. وإنه ليستخلص من حكمهم (الآخرين) فقط الإحساس بوجوده الخاص». ويؤكد روسو وجهة النظر هذه في كتاب «الحوارات»: يتميز الكائن الإنساني من الحيوانات بما يمتلك، فضلاً عن حساسيته المادية (وهذه تخدم غريزة البقاء عنده)، من حساسية اجتماعية، أي ملكة ربط عواطفنا بكائنات غريبة عنا». وإن من أثر ممارسة هذه الموهبة «توسيع إحساس كائننا وتعزيزه». فالعلاقات مع الآخر تزيد الذات بدلاً من أن تنقصها. وإن سمة الإنسان هذه التي تجعل منه ما هو عليه، فهي ينبوع فضائله ومفاسده، ومصدر مآسيه التي لا تتوقف وسعادته الهزيلة.

وهكذا، فإن روسو إذ يسجل الحاجة إلى نظرة الآخرين في تعريف الإنسان بالذات، فإنه ينفصل عن التقاليد الكلاسيكية، حتى ولو كانت عناصر التركيب المختلفة لنظريته تستطيع أن تكون حاضرة فيها من قبل. فما الذي سمح له، إذا وضعنا عبقريته جانباً، بأنّ يقوم بهذه الخطوة الحاسمة باتجاه فهم الوضع

الإنساني؟ وكما يقول شارل تايلور ربما يكون السياق التاريخي هو السبب. ففي منتصف القرن الثامن عشر، بدأ النسق القديم للشرف، وهو نظام محفوظ لنوادر المميزين، بالسقوط في البلى، وأخذ كل واحد يتطلع إلى الاعتراف العام الخاص به، إلى ما سنسميه الكرامة. وما كان بَدْهياً، فطرياً، صار مشكلة، وبهذا استغلق على إمكان الرؤية: سيكون روسّو حينئذ من بين الأوائل الذين رأوا التغير. ولكن مساهمته تذهب إلى أبعد مما يمكن أن ندرك منها في ما لو اكتفينا بتحليل السياق التاريخي.

لم تعد القضية هنا قضية رسم المصائر اللاحقة لكشف روسو في كل تفاصيلها. ولكن ثمة ردتا فعل قريبتان في الزمان تستحقان التذكير بهما، لأنهما تشهدان في الوقت نفسه على الصدى الذي أثاره الاكتشاف، وعلى تنوعه.

أما الأولى، فتوجد عند الفيلسوف والاقتصادي الإيقوسي آدم سميث. فما إن بلغ الثلاثين، حتى أخذ في تدريس فلسفة الأخلاق في غلاسغوي، عندما ظهر كتاب روسّو. ولقد علم سميث بذلك مباشرة، وكرس له مراجعة تقريظيّة في عام 1756. فما أعجبه بنحو خاص عند روسّو هو المكان المخصص للرحمة، وتالياً للنزعة الاجتماعية. ولقد كان سعيداً أن يجد في روسّو حليفاً في معركته ضد النظريات اللااجتماعية عند هوبس، ولاروشفوكو، أو مانديڤيل. فسميث نفسه كان يرى أن الرؤية الهوبسية لا تستطيع أن تحيط بالوّد، وهو حجرُ الزاوية لنسقه الخاص، والذي يحدّده مطولاً جداً بوصفه ملكتنا لتقاسم

أحاسيس الآخر، مهما كانت. وإنه ليعتقد بأن المقصود هنا هو فئة تؤكد التجربةُ اليومية لكل واحد منا وجودَها.

عندما نشر سميث في عام 1759 «**نظرية الأحاسيس الأخلاقية**» الخاصة به، فإنه لم يعد يرجع علناً إلى روسّو. ولكن التأكيد المركزي في كتاب «خطاب حول اللامساواة»، الذي يجعل وصولنا للإنسانية يكمن في النظرة التي يحملها بعضنا عن بعض، يضطلع فيه روسّو بدور مركزي، وخصوصاً بالنسبة إلى تفسير حوافز الأفعال الإنسانية. فما هو الهدف الذي نتابعه في الحياة، وعلى أي شيء يشتمل هذا التحسين لوضعنا الذي نتوق إليه جميعاً؟ «فليُنْظَر إلينا، وليُعتن بنا، وليهتمّ أحدٌ بنا بودّ، ورضا، وإحسان: هذه هي كل الأفضليات التي نستطيع أن نستهدفها». فإذا نُظر إلينا بتقدير، فإن هذا يمثل «الأمل الأكثر لطفاً» و«الرغبة الأكثر التهاباً للطبيعة الإنسانية» في الوقت نفسه. ولا يوجد أحد ـ باستثناء الحكيم الكامل والإنسان المُنزّل إلى درك البهائم ـ يستطيع أن يبقى غير مبال بجاذبية اعتراف الجمهور. ولا يوجد ثمن نحن غير مستعدين لدفعه لكي نحظى بهذا الاعتراف، مادام «البشر قد تخلّوا بإرادتهم غالباً عن الحياة، لكي يحظوا بعد موتهم بسمعة لم يعودوا يستطيعون التمتع بها» (المثل الكلاسيكي لتفوّق العواطف على المصالح).

ويعد غياب التقدير بدوره من أكبر المساوئ التي يمكن أن تضر بنا: «سهل على المرء أن يتحمل كل المساوئ الخارجية، مقارنة مع الاحتقار». فعظماء هذا العالم هم «قبلة أنظار العالم

كله»، ومأساتهم، الدائمة التهديد، تقضي بأن لا يعودوا «محاطين بهذا الجيش من الحمقى، والمنافقين، والتابعين»، كما تقضي بأن لا «يعودوا موضوعاً تتأمله الكثرة أو الجمهور الغفير». وإن الوصف الذي يقوم به سميث لارتباطنا بالآخر، مضمخ بمصطلحات بصرية: أظهر، أخفى، لاحظ، نظر، راقب، جهل، التقدير، النظر، العيون، الانتباه، النظرة...

لا تعد حاجة المرء إلى أن يكون منظوراً إليه حافزاً إنسانياً بين حوافز أخرى: إنها حقيقة الحاجات الأخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الثروات المادية: إنها ليست هدفاً في ذاته، ولكنها وسيلة تضمن لنا تقدير الآخرين. «وإن هذا الاهتمام جوهرياً بأحاسيس الناس هو الذي يجعلنا نسعى إلى الثروة والهرب من الفقر». فالإنسان الغني إنسان سعيد لأنه وصل إلى جذب اهتمام العالم إليه، حتى ولو كان، في وقت آخر، يستطيع أن يسعى إلى إخفاء ثرواته. وهكذا هو الأمر في ما يخص الملذات: إن الأكثر كثافة من بينها، هي تلك التي نستخلصها من نظرة معينة يلقيها الآخرون علينا. «فالطبيعة حين صاغت الإنسان من أجل المجتمع [...]، علّمته أن يجد لذته أو ألمه في نظرات الآخر، بحسب ما تكون مؤاتية أو غير مؤاتية». وأما الملذات الأخرى، فتعد هملاً إلى جانبها: «واقعياً لا يتبع الطَّمُوحُ لا الراحةَ ولا اللذة، ولكنه يتبع الشرف دائماً، من نوع أو من آخر». وينتج عن هذا، كما يلاحظ ذلك جان ـ بيير دوپوي (Dupuy) في تعليقه على سميث أن «الذات السميثينية ذات ناقصة على نحو جذري»، لأنَّها

لا تستطيع أن تتخلى عن نظرة الآخرين: «إنها بحاجة إلى أمثالها بلا أمل وذلك لكي تصوغ لنفسها هوية». وعليه فإن سميث يعدّ من أتباع روسّو.

إن الشرف غير مدمج هنا، كما سيكون في ما بعد عند كانط، في سلسلة غير مميزة للرغبات (الثروة، السلطة، الشرف)، إنه ـ الشرف بالمعنى الواسع للإحالة إلى النظرة وإلى حكم الآخر ـ حقيقة الرغبات الأخرى. وهكذا، فإن لسميث الفضل في تجاوز التعارض الذي ينتقل من قرن إلى قرن بين تطلعاتنا المزهوة، من جهة، والنفعية من الجهة الأخرى، أو تبعاً لعبارة ألبير هيرشمان، بين الأهواء والمصالح. من المعلوم أننا حلمنا غالباً بمثل هذا التوزيع: نضع يميناً كل ما يفعله البشر لأسباب «حسنة»، مثال ذلك ما يفعلونه لكي يغتنوا، ونضع يساراً جنونهم، والبحث عن المجد، والوفاء للرموز. ولا يوجد هنا، كما يرى آدم سميث، سوى أدوات متنوعة للوصول إلى غاية واحدة. ولقد كان «سميث يرفض أن يدع نفسه تقع في حبائل كذب الفردانية البرجوازية أو المصلحة الأنانية»، وهذا ما يستخلصه دوبوي. وحول هذه النقطة، فإن آدم سميث يقوم بخطوة أكثر مما قام به روسّو. فهذا الأخير كان قد نسب، كما رأينا حب الذات إلى كل الكائنات الحية، بينما عزا فكرة التقدير وإفسادها، واحترام الذات، إلى الكائنات الإنسانية وحدها. وأما سميث، فقد تخلى عن فكرة حب الذات المستقلة عند الإنسان: إن احترام الذات يقول حقيقة حب الذات. ولذا، فإن التراكم

الأناني للثروات ليس سوى أداة لضمان احترام الآخرين.

إننا نستطيع أن نطلق حكماً، مستندين إلى الأمثلة المذكورة، بأن آدم سميث يُصدر حكماً سلبياً على هذه التبعية التكوينية للكائن الإنساني تجاه نظرة الآخر. ليس في الأمر شيءٌ من هذا: يجب قبول الوضع الإنساني كما هو. ولا يمنع هذا على الإطلاق سميث من التمييز بين الرذيلة والفضيلة، وهو مثل روسّو الذي يفرق بين «احترام الذات» و«فكرة التقدير»، لا يخلط الغرور بترابط البشر. وهذا ما يعيبه بالضبط على لاروشفوكو وعلى ماندڤيل: ففي وقت أول، يطمسان كل تباين بين النظرات الملتمسة، لكي يصار إلى التأكيد في ما بعد بأن المصلحة وحدها هي التي تحكمنا. فماندڤيل «يصف بالغرور كل ما له علاقة بما تكونه أو بما يجب أن تكونه مشاعر الآخرين». بيد أن رغبة المجد لا تختلط مع الغرور، كما أن رغبة أن يكون المرء طيباً لا تختلط مع لذة تلقي الثناء.

إن الأهواء الإنسانية التي تحمل بعضنا نحو بعض، ليست مذنبة في ذاتها. وما يمكن أن يصبح مصدراً للفساد يعد، من نقطة الانطلاق، ضرورياً للعيش في مجتمع، أي للعيش الإنساني. ويجب شكر «خالق الطبيعة البالغ الحكمة» الذي، بهذه الطريقة، قد «علم البشر أن يحترموا أحاسيس أمثالهم وأحكامهم»، والذي جعل الإنسان، بنحوٍ ما، حاكماً مباشراً للجنس الإنساني». لأن مصدر كل حكم يكمن في الإحالة إلى الآخر: كما هي الحال بالنسبة إلى روسّو، وبالنسبة إلى آدم

سميث، فإن القيم، وإذاً الأخلاق كما الجمال، لا يمكن أن تولد إلا في مجتمع. فنحن لا نستطيع أن نصدر حكماً على أنفسنا من غير أن نخرج من ذاتنا وأن ننظر إلى ذاتنا من خلال عيون الآخرين. فإن كان بإمكاننا أن نربي كائناً إنسانياً في العزلة، فإن هذا الإنسان لن يستطيع أن يصدر حكماً على شيء، ولا حتى على نفسه: ستنقصه مرآة لكي يرى نفسه. «ضعوا هذا الشخص في المجتمع، وسيحظى بالمرآة التي تنقصه». الحق أن مونتاني، كان، يتكلم عن نفسه من قبل بهذه الكلمات: «لكي أكون نفسي، نشأت منذ طفولتي وأنا أتملّى حياتي في حياة الآخر...».

فهل هذا يعني أنّ علينا أن نتطلع، بكل قوانا، إلى حكم الآخرين الإيجابي؟ إننا نعلم أيضاً أن هذا الحكم يمكن أن يكون سطحياً متبخراً. ولو أن الله كان موجوداً، لكان بإمكاننا أن نستند إلى نفاذ بصيرته، وأن نتخلى عن التثمين الإنساني. ولكن في العالم الإنساني البحت لآدم سميث، فإن هذا الاحتمال لا يعتد به. والبديل الذي يقترحه آدم سميث هو بناء ذهني، يمكن أن ينفذ إليه كل واحد، إنه بناء «مشاهد نزيه ومطلع جيد» ويسكن في داخلنا، ورسم مثالي لكل «الآخرين» الذين نلتقيهم في الحياة (وهذا ما ذهب جورج هيربرت ميد في القرن العشرين إلى تسميته «الآخر المُعَمَّم»، ويسميه ميخائيل باختين «المتلّقي الأعلى»). وهذا المشاهد هو في آن وحَصْراً كائن إنساني وخالٍ من العيوب الخاصة بكل واحد. فهو يسمح لنا بالنجاة من

الغرور من دون توقف البحث عن تقدير الآخرين.

وليس هذا المشاهد النزيه والمتنور خيالاً إذاً من أخيلة الفيلسوف فقط: نحن نمتلك منه جميعاً تمثلاً في داخلنا، وإننا لنعطيه اسم «الوعي». وليس هذا الوعي في الواقع شيئاً غير الآخر معمماً، وغير نظرة الآخرين في داخلنا. ويتعلق سلوكنا بحكم هذا الآخر المعمم، في التحليل الأخير. وينخدع إذاً أولئك الممتلئون بمقاصد طيبة، الذين يمثّلون الكائن الإنساني وكأن حب الإنسانية يحركه. كما ينخدع أولئك المنتعشون هذه المرة بحبٍ للحقيقة لا يرحم، الذين يصدموننا بقولهم: إنه يتصرف بفعل مصلحته الأنانية فقط. وذلك لأَن الإنسان لا يستطيع وحده أن يكفي نفسه، ولكنه لا يخضع بالضرورة أيضاً إلى واجب يرى أن الأمة تفرضه عليه. «ليست محبة قريبنا، ولا محبة الإنسانية هي التي تدفعنا دائماً إلى ممارسة هذه الفضائل الإلهية. إنه حب أكثر قوة، وإحساس أعظم قدرة ينبعث في هذه اللحظات: حب ما هو مشرِّف ونبيل، حب العظمة، والكرامة، وتسامي سمتنا الخاصة». ولا تسمى بحركات الفعل الإنساني الأكثر قوَّة، اللذة، والمصلحة والجشع، كما لا تسمى من جهة أخرى كرماً، وحباً للإنسانية، وتضحية بالنفس؛ ولكنها تسمى: رغبة المجد والتقدير، العار وعقدة الذنب، الخوف من نقص الاحترام، وحاجة الاعتراف والعرفان، ودعوة لنظرة الآخر...

لقد قبل آدم سميث حدس روسّو وطوره من غير أن يخونه. ووجد هذا الحدس خاضعاً بين يدي هيغل بوصفه معالجة أخرى.

ولما كان هيغل معجباً بروسو كما بآدم سميث وقارئاً لهما، فقد عرض قضية نزعتنا الاجتماعية المكوِّنة في الصفحات الشهيرة من كتاب «فنومنولوجيا الروح» (1807) والمكرسة «لجدل السيد والخادم» (أو العبد) ـ وهي صفحات سأقرأها مثل كثير من الناس قبلي، في التأويل الذي اقترحه، في الثلاثينات من القرن العشرين، أليكساندر كوجيف (**مدخل إلى قراءة هيغل**). ولا يوجد تأويل مطابق للأصل تماماً سوى تأويل كوجيف: إن كوجيف، مثل كل مؤول، يلوي النص الذي يقرأه ويغيره. ولكن فائدة هذا التأويل بالنسبة إلى الأصل هو أنه عظيم الوضوح. وأما الالتواءات التي يحملها، من جهة أخرى، فهي في جزء منها التواءات أسقطت على هيغل منذ القرن التاسع عشر: لقد أثر الفكر الهيغلي في العالم كما لو أنه كان مطابقاً لتأويله الذي قام به كوجيف.

وبالفعل، إن هيغل (الذي لا يحيل في هذه الصفحات من «فنومنولوجيا» لا إلى روسّو ولا إلى آدم سميث) يؤول ويغير فكر روسّو في اتجاهين. فهو، من جهة، يوسعه ويؤكده بقوة. وعوضاً عن الاحتفاظ «بفكرة التقدير» بوصفها حالة عابرة بين حب الذات والحب الشخصي فإنه يجعلها السمة المميزة للنوع الإنساني. وكذلك، عوضاً عن إدانتها بوصفها «حباً شخصياً» و«تعجرفاً» أو «كبرياء»، فإنه يصفها بمصطلحات محايدة أخلاقياً. فعلى أي شيء يشتمل بالفعل الاختلاف بين الحيوان والإنسان؟ يتصرف الأول باسم غريزة بقائه، ويستحوذ، في سبيل هذا

الهدف على الأشياء التي تعد ضرورية بالنسبة إليه (الغذاء مثلاً) ويُبعد العقبات (المنافسين). وأما الثاني، فيفعل ما يفعله الأول، ولكنه لا يكتفي به، فهو يبحث عن أكثر مما يرضيه مادياً، إنه يتطلع إلى اعتراف بقيمته التي لا يمكن أن تأتيه إلا من نظرة الآخر. اعتراف (Anerkennung): هذا هو المصطلح الذي سيستعمله هيغل لكي يشير إلى ما يسميه روسّو «التقدير»، وما يسميه آدم سميث «الانتباه». وهذا هو المصطلح الذي سأستخدمه بدوري.

يبدأ الإنساني هنا حيث «الرغبة البيولوجية لبقاء الحياة» تخضع «للرغبة الإنسانية للاعتراف». و«يجب إذاً على الرغبة الإنسانية أن تنتصر على هذه الرغبة في البقاء. وبقول آخر، لن «يظهر» أن الإنسان إنساني إلا إذا غامر بحياته (الحيوانية) تبعاً لرغبته الإنسانية»: وكما ذكّر بذلك آدم سميث من قبل، فإنه مستعد لفقد حياته لكي يربح الشهرة. وقد كان آخيل الذي يفضل المجد على الحياة هو الممثل الأصلي الأول للإنسانية، ولم يكن بطلاً عظيماً فقط. وإن حاجة الاعتراف هي الصنع الإنساني التكويني. وبهذا المعنى، فإن الإنسان لا يوجد قبل المجتمع وأن الإنساني مؤسس في ما بين الإنساني. ولذا، فإن «الواقع الإنساني لا يمكن أن يكون سوى اجتماعي». و«لكي يكون الإنسان إنساناً، يجب، على الأقل، أن يكون اثنين». وما دام الأمر هكذا، فليس عند هيغل أسباب روسّو الشخصية لكي يرثي الوضع الإنساني. فهو يكتفي بوصفه.

ولكن هيغل ـ كوجيف، في الوقت الذي ينجز فيه هذا التوسع، فإنه يفرض تقليصاً رائعاً على فكرة الاعتراف. ويتم هذا التقليص من خلال عدة مراحل. أما المرحلة الأولى، فتقضي الانطلاق من تطبيق فظ لقانون الثالث المرفوع. ويجب على الإنسان، لكي يتجاوز وضعه الحيواني، أن يبحث ليس فقط عمّا يملأ مباشرة رغباته وغريزة بقائه، ولكن أيضاً عن «شيء يتجاوز الواقع المعطى. وما دام الأمر كذلك، فإن الشيء الوحيد الذي يتجاز هذا الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها». أو أيضاً: «لكي تكون الرغبة متأصلة بشرّياً، عليها أن تتناول ما ليس كائنا، أي رغبة أخرى، وفراغاً شرهاً، وأنا آخر». ولكن هل ينقسم عالم أشياء الرغبة بالضرورة إلى قسمين حصريين، الأشياء المادية والرغبات الأخرى؟

وأما المرحلة الثانية، فهي أكثر إثارةً بكثير. فأنا في الوقت الذي أطلب فيه الاعتراف من الآخر، فإنه يطلب مني ذلك، بيد أننا لا نستطيع أن نستجيب لهذا الطلب بالتبادل، ويجب ألا يملكه الواحد منا لكي يحظى به الآخر. ويعد طلب الاعتراف معركة بالضرورة. وسبب ذلك أن الاعتراف، بالنسبة إلى البشر، هو قيمة أعلى من قيمة الحياة، وهو معركة حياة وموت. وللقول حقاً، فإن هذه الفكرة لم تكن غائبة عند روسّو (كما عند مؤلفين سابقين)، ولكنها، بالنسبة إليه، تتعلق بالحب الشخصي (سلبي)، ولا تتعلق بفكرة التقدير أو بالحاجة إلى الآخرين (الحياديين). ولقد كتب: «سألاحظ كم تجعل هذه الرغبة الكونية للسمعة،

وللشرف، وللمفاضلات، والتي تبتلعنا جميعاً، [. . .] كل البشر متنافسين، ومتخاصمين أو أعداء بالأحرى، [. . .] وتسبب في كل يوم تقلّبات سيئة، ونجاحات، وكوارث من كل نوع، جاعلة كثيراً من الطامحين يجرون في المضمار نفسه» ولكن بما أن هيغل ـ كوجيف لا يجعل فارقاً بين مختلف هذه المقامات (حب الذات/ احترام الذات)، فإنه يطبق هذا الوصف على فكرة الاعتراف نفسها. ولأن كل واحد من الشريكين مستعد أن يخاطر بحياته بدلاً من أن يستسلم، فإن «لقاءهما لا يمكن إلا أن يكون صراعاً حتى الموت»، وهو «صراع حتى الموت من أجل حظوة محضة»، ونحن لا نستطيع مع ذلك أن ندينه: إنه يختلط مع تعريف الإنساني. إنه «صراع من أجل الحياة والموت. إنه صراع لأن كل واحد يريد أن يُخضع الآخر، بل كل الآخرين مستخدماً فعلاً نافياً، ومهدماً». ولذا، فالمرء إذ يصنع الاعتراف به إنّما يفرض نفسه. وهكذا، فإن فكرة الاعتراف تتعلق دائماً بفكرة الصراع من أجل السلطة.

لقد قام بإعداد هذه المرحلة الثانية، تضييقٌ ثالث، يؤوِّل كل اعتراف كما لو أنه اعتراف بقيمة. ويعد الاعتراف في مفردات هيغل ـ كوجيف، مرادفاً للإعجاب، وللاستحسان، وللمدح ـ ومرادفاً إذاً للموقف الأدنى إزاء شيء أعلى. ومن هنا، فإن «كل رغبة هي رغبة قيمة».

وأخيراً، فقد نفذ هيغل ـ كوجيف اختزالاً في سلسلة محاججته، وذلك عندما تصور نتائج هذه المواجهة الفريدة. فلقد

خرج أحد المقاتلين منتصراً من هذا الصراع، بينما خرج الآخر منهزماً وإذا لم يُقتل، فقد صار عبداً أو خادماً (لقد فضل النجاة بحياته بدل الطمع بالاعتراف). ولكنه بهذا قد تخلى عن وضعه الإنساني الخاص. وفجأة، يصبح المنتصر بدوره محروماً: لقد حظي بالاعتراف، وهذا أكيد، ولكنه لم يحظ باعتراف إنسان آخر، أي لم يحظ بالاعتراف الذي كان يطمح إليه. ورغبته رغبة مأسوية جوهرياً: فهو إما لم يحظ بالاعتراف لأنه مهزوم، أو أن الاعتراف الذي حظي به من غير قيمة لأنه يصدر عن مهزوم. فالسيد «يعترف به شخص هو (أي السيّد) لا يعترف به [. . .] إذاً موقف السيد يمثل طريقاً مسدوداً على المستوى الوجودي».

ونلاحظ هنا أن ليس كل طلب بالاعتراف يمثل صراعاً، ولكن كل صراع يمثل طلباً بالاعتراف: لا يحمل النصر أي رضا لأنه لا يستطيع أن يُتوَّج باعترافِ إعجاب. وعندما يؤكد هيغل ـ كوجيف أنه «يجب على الأقل وجود اثنين»، فإنه يريد أن يقول أيضاً: «وجود اثنين فقط». ونجد في هذا السيناريو أن العالم لا يسكنه، في كل لحظة من لحظاته، إلا منتصر أو منهزم. وهنا أيضاً، يمكننا أن نشك بشرعية مثل هذا الاختزال. وبكل تأكيد، فإن البوليس العسكري الهتلري «إس إس» SS الذي يقتل أو الذي يعامل السجين في معتقل معاملة العبد لا يستطيع أن يتمتع باللذة التي يعطيه إياها اعتراف ضحيته. ولكنه هل يستطيع **في الوقت نفسه** أن يلتمس اعتراف رفاقه الـ «إس إس» SS، الذين يعجبون بـ «قساوته»، أو قساوة رؤسائه الذين يثمنون وفاءه وجاهزيته؟

ويجب، مع ذلك، لكي يقبل هذا أن يطرح في البداية حضور العوامل الثلاثة وليس الاثنين فقط: ثمة مقاتلان **وشاهد**، إنه **المشاهد** الذي تدور المعركة تحت نظره.

يعد التاريخ الذي يرويه لنا هيغل ـ كوجيف موازياً لتاريخ روسّو في كتابه «خطاب حول اللامساواة» ولقصص أخرى شبيهة: إنه تاريخ الأصل الإنساني. فما يصفه لنا هيغل ـ كوجيف هم أول البشر، وتاريخ ولادة النوع. ولهذا، فهو يتكلم باستمرار عن «الجينة ـ الإنسانية»، وعن الإنسان «في حالة ولادته»، و«في أصله». ولكي نوجز نقول: «إن الإنسان قد ولد، والتاريخ قد بدأ مع الصراع الذي ينتهي إلى ظهور السيد والعبد». وإن تاريخ الإنسانية ليس شيئاً آخر غير تطور هذه العلاقة بين السادة والعبيد.

إن التأملات في أصول الإنسانية، المألوفة في الفلسفة حتى عصر قريب، تُعد جزءاً من الأسطورة. ويمكن أن تكون إيحائية جداً، لن تكون أبداً مؤكّدة ولا مُبْطَلة. وهي تمدنا، في أحسن الأحوال، بنموذج منطقي، وتمثل تفسيري، ليس لنا أن نطالب بوجوده الواقعي. ولقد يحصل مع ذلك أن نستطيع مشاهدة ولادة أخرى: ليس ولادة النوع ولكن ولادة الفرد. وحتى لو لم نشأ أن نمنحه دوراً مميزاً، فإن هذا الحدث يبقى مثالاً دالاً على الأقل كما يدل أي مثل آخر من أمثلة الهوية الإنسانية. فهل كان يجب على المقاتلَيْن المقداميْن أن يكونا طفلين قبل أن يكبرا في سيناريو هيغل ـ كوجيف؟ ألم يخرجا من بطن أم وليس من دماغ فيلسوف؟ ولكننا إذ نقرأ أسطورة هيغل ـ كوجيف، ونحتفظ

حاضراً في الذهن، كإشهار بولادة الفرد، فإن كثيراً من عناصر الأسطورة تبدو مُعْتَرُضاً عليها، بل تافهة بكل صراحة. وتالياً يتبيّن أن الأنموذج لا يعمل.

يجب وجود اثنين لكي ينبثق الإنساني، وذلك كما في أسطورة أصل النوع، وكما في واقع أصل الفرد. ولكن هذين الاثنين ليسا، كما هي الحال عند هيغل ـ كوجيف، ذَكَرين يتصارعان في مباراة للفروسية أو فوق خشبة الملاكمة. إنهما بالأحرى الأم والطفل (أو إذا أردنا أن نصعد باتجاه الحَبَل، فهما رجل وامرأة).

ولا ينطبق، بكل تأكيد، وصف الأصل، والولادة، و«الإناسة الجينية» كصراع بين الحياة والموت، على العلاقة بين الطفل والأم. فالإنسان لا يولد نتيجة لصراع، ولكنه يولد بالأحرى نتيجة للحب. ولا تمثل نتيجة هذه الولادة الزوّجين: سيد ـ عبد، ولكنها تمثل على نحو أكثر عموماً أهل ـ طفل.

ولكن قد يعترض معترض فيقول إن ولادة صغير الإنسان ليست في ذاتها شيئاً إنسانياً خاصاً. فهي تشبه ولادة الثدييات الأخرى، حتى ولو كانت الآثار التي تتركها في ذاكرة الأم، وربما أيضاً في ذاكرة الطفل، لا مثيل لها في عالم الحيوان، وإن الحركات الأولى للأهل وللطفل، الواحد باتجاه الآخر، ليست هي أيضاً تحركات إنسانية على وجه الخصوص. فالطفل «يطلب» الغذاء والدفء، وبكلمة، فإنه يطلب الحماية. والأم «تطلب» أن تحمى، وهذا حقيقي، ولكن لهذه العلاقة الأولى معادلاتها في

عالم الحيوان. وهذا صحيح. ومع ذلك، ففي نهاية بعض الأسابيع، سيحدث حدث إنساني خاص، ولا يوجد ما يعادله عند الثدييات الأخرى: يسعى الطفل إلى التقاط نظرة أمه، ولا يكون هذا لكي تأتي فتغذيه أو تشد من عضده، ولكن لأن هذه النظرة في ذاتها تحمل تتمة لاغنى عنها: إنها تؤكده في وجوده. وبقول آخر، فإن الطفل «يطلب» الآن اعتراف الأم (أو يطلبه من البالغ الذي يضطلع بهذا الدور، والذي يمكن أن يكون هو الأب أيضاً، أو أي شخص ثالث). في حين أن الأم تسعى إلى منح الاعتراف لطفلها، ولتطمينه في وجوده. وإنها لتجد نفسها في الوقت ذاته، ومن غير أن تعي ذلك، مُعْترفاً بها في دورها بوصفها عاملاً للاعتراف، وذلك بوساطة النظرة الطالبة لطفلها. ومن هنا، فإن وجود الفرد بوصفه كائناً مخصوص الإنسانية، لا يبدأ في ميدان قتال، ولكن في التقاط نظرة الأمومة التي يقوم الطفل بها ـ وهذا وضع أقل بطولة بكل وضوح. . ولنضف، لكي نتجنب كل سوء فهم، أن المصطلح «نظرة» يحيل هنا إلى الممثل الأول والأفضل من بين كل الأدوات التي يملكها الإنسان لكي ينشئ علاقة مع الآخر. ولكن في غياب هذه النظرة ـ كما هي الحال عند العميان ـ فإن الحواس الأخرى، وقبل كل شيء اللمس والسمع، تتمم المهمة نفسها.

يمكننا أن نقيس الآن قوة الاختزالات التي أنجزها هيغل ـ كوجيف حول مسار الاعتراف، وذلك بمقابلتها مع ما يدع نفسه يُلاحظ في علاقة الأم والطفل. فهل من الشرعي اختزال كل

طلب للمنافع غير المادية (بصورة عملية: كل شيء آخر غير الغذاء) إلى طلب رغبة أخرى؟ هل يرغب الرضيع في رغبة أمه؟ إنه يرغب في نظرتها، وحضورها، وبكلمة: في اعترافها. ولكن، إذا تكلمنا بشكل دقيق، فإن الاعتراف لا يمكن أن يسمى رغبة إلا ببذل جهد خيالي مفرط. فهل، ثانياً، طلب الاعتراف يمثل صراعاً بالضرورة، وحتى صراعاً دامياً؟ يصعب علينا قبول ذلك. وفي وقت متأخر جداً، يمكن أن تنشأ منافسة بين الأبوين والطفل، ويمكن للطفل أن يصارع أباه أو أمه. ولكن ليس في هذه المرحلة البدئية بكل تأكيد. ذلك لأن فكرة الصراع بعيدة جداً عن ذهن كلٍ منهما. الطفل لا يصارع أبويه، ولكنه يتوسّل إليهما. وإن عدم المساواة ليبلغ حداً في البداية، يكون من العبث أن نتخيل معه أن العلاقة تستطيع أن تتطور **نحو** عدم المساواة. فالتراتبية **تسبق** الصراع. والطفل إذ يطلب اعتراف الآخر (الأم)، فإنه لا يتعرض لأي خطر، بل هو يؤكد بالأحرى إنسانيته بقوة. وثالثاً، إن الطفل لا يطلب تأكيداً لقيمته (فهو لا يعرف ما تكون)، ولكنه يكتفي بطلب الاعتراف بوجوده ـ من غير زيادة (وهذا شيء هائل).

وإننا لنلاحظ رابعاً وأخيراً، أن العلاقات الصراعية، في بقية التطور الفردي، غير مصحوبة على الدوام بطلب الاعتراف (ولا بعكس هذا إذاً): تشكل الصراعات بالأحرى جزءاً من الأوضاع الثلاثية حيث، إلى جانب المتنافسين، يوجد شاهد، وحاكم، وممسك بالاعتراف. ولقد يعني هذا إذاً أن المسارين، الاعتراف

والمعركة، يستطيعان أن يجريا على نحو مستقل. وثمة برهان آخر على إمكانية فصلهما يأتي من ملاحظة الحيوانات (والتي كانت، كما هو معلوم، في خطواتها الأولى في عصر هيغل). فالحيوانات التي تعيش رهطاً تتطابق جداً مع الترسيمة الهيغيلية للمعركة التي تفضي إلى السيادة أو إلى العبودية: ينخرط المتنافسون في معارك حتى الموت. وهي معارك يستطيع كل واحد منهم أن يتملص منها، وذلك حين يعطي للمنتصر علامات تدل على الخضوع. وهذا ما يبين، عرضاً، أن مخاطرة المرء بحياته بغية الفوز بالهيمنة لا تجعلنا ندخل أيضاً في فئة الإنساني. وتفسر دراسة، هي الآن قديمة، في تنظيم الحياة الاجتماعية في قن: يوجد في البداية صراع، ثم توجد تبعية في ما بعد. فهل يجب أن نستخلص أن المجتمع الإنساني ليس سوى قنّ واسع؟ لا، لأن هذه المعركة تحديداً، تجري من غير طلب بالاعتراف: إنها امتحان محض للقوة. وبالإضافة إلى هذا، فإن حياة القن لا تختزل على الإطلاق. فعند الحيوانات كما عند البشر، ليس الصراع هو الذي يمثل العلاقة الاجتماعية الأولى، بل النَّسْل.

هل تماثل علاقة الأهل بالطفل علاقة السيد بالعبد؟ ليس هذا مما يمكن إثباته. هل يجب أن نُماهي الطفل بالعبد (لأنه أدنى) أو بالسيد (لأنه يطلب الاعتراف ويحظى به)؟ إن خلط العلاقتين لن يكون فقط غير مفيد: بالإضافة إلى هذا، سنضيع إمكانية ملاحظة أن **بعض** العلاقات بين الأهل والطفل، في **بعض** أوقات التطور، تستطيع فعلياً أن تدخل في منطق السيد والعبد.

ثمة خلاصة تفرض نفسها: مهما كان الوصف الذي قدمه هيغل ـ كوجيف لامعاً، فإنه لا يقول حقيقة الوضع الإنساني، ذلك لأنه يصف بالأحرى علاقة خاصة جداً: إنها علاقة الرغبة التي أحبطها التحقق نفسه، وعلاقة التنافس التي يصحبها الطلب المتناقض بالاعتراف الذي يقدمه المتنافس. إنها ليست خطأ، ولكن ادعاءها الكونية ادعاء مبالَغٌ فيه. فواقع العلاقات الإنسانية أكثر غنى بكثير. ثم إن كل ما هو غير مادي ليس رغبة، وكل اعتراف ليس صراعاً على السلطة وليس طلباً لتأكيد قيمة، وإن كل صراع ليس مصحوباً بالضرورة أيضاً بطلب بالاعتراف. فالعالم الإنساني متعدد في شكله أكثر بكثير مما يفترضه «جدل السيد والعبد» الذي عرضه هيغل ـ كوجيف. وفجأة نرى أن من الصعب على المرء أن ينتمي إلى الاستنتاج الهيغلي: «ليس إذاً الوجود الإنساني، والتاريخي، والواعي بنفسه ممكناً إلا حيث يوجد، أو ـ على الأقل ـ حيث وجدت صراعات دموية، وحروب سيطرة». ولذا، فإن التنوع الرائع للمطالب وامتيازات الاعتراف، يجد نفسه هنا مختزلاً إلى رتابة الصراع من أجل السلطة. فما إن دُشِّن سبر الاعتراف، حتى رأى نفسه مقاداً إلى واحد فقط من تنوعاته، مختلط عملياً مع هذا الساكن والمتعَب الآخر للفلسفة الغربية، حرب الجميع الدائمة ضد الجميع. ومن هنا، فإن المطلوب تجاوزه اليوم، هو هذا الحد من البتر الذاتي.

3 ـ المخلفّات الحديثة

من غير الممكن بدهياً أن نحيط بنظرة سريعة واحدة بمختلف النظريات التي تنتمي، في عصرنا، إلى اكتشاف روسّو، والتي سعت إلى تحويل هذا الاكتشاف أو إلى معارضته. لكننا نستطيع القول إن المذاهب الأكثر هيمنة تبدو كأنها امتدادات لاتجاهات لا اجتماعية سابقة، مثل اتجاه هوبس أو لاروشفوكو، أو مثل اتجاه هلفتيوس، أو مثل إعادة التأويل (الاختزال) الهيغلي لروسو، وهي صيغة وجدت قبل قراءة كوجيف. وهو اتجاه فرض نفسه على الفكر الغربي، سواء كان ذلك بوساطة الماركسية التي ترجمت جدلية السيد والعبد إلى صراع لا يرحم بين الطبقات، أم بوساطة مفهوم نيتشه لإرادة القوة. وتستطيع بعض الأمثلة أن تظهر هذا الوضع، بدون ادعاء الحلول مكان وصف منظم (منهجي).

إن التحليل النفسي الكلاسيكي، وهو مدرسة في الفكر أقصت اليوم منافسيها في الحقل النظري لعلم النفس، ليعيد عقد الصلة غالباً مع تصورات لاروشفوكو وكانط: إن الإنسان أناني، ومتوحّد بعمق، وهو لا يفكر إلا بإشباع رغباته، وإن العيش في مجتمع هو الذي يعلمه الغيرية والكرم. بيد أن هذين يعدان مثالية ولا يمثلان واقعاً. فالنزوات الجنسية العميقة لا تخص إلا مصالح الذات نفسها. ولذا، فإن فرويد يتقاسم بهذا الخصوص أفكار سابقيه المشهورين، وهي أفكار شائعة، خصوصاً في القرن التاسع عشر. وقد كتب في كتابه «قلق في الحضارة»[5]: «إنسان البشر

ذئب: من يملك الشجاعة إزاء كل أساتذة الحياة والتاريخ أن ينكر هذه الحكمة؟ [. . .] عندما كانت تواجه القوى الأخلاقية تجلياتها [تجليات العدوانية] وقد كانت حتى الآن تحرمها، جرى تعطيلها إذ تظهر العدوانية أيضاً على نحو تلقائي، وتكشف خلف الإنسان قناع حيوان متوحش، فيفقد حينئذ كل تقدير بالنسبة إلى نوعه الخاص»، وما دام الأمر كذلك، فإن هذا الحيوان المتوحش (ولكن أين رأينا حيوانات متوحشة تتصرَّف هكذا؟) لا يعترف بالآخر إلا بمقدار ما يسمح له هذا الآخر بإشباع بعض نزواته: سيكون هذا موضوعاً جنسياً، أو مساعداً لإتمام مهمة صعبة على نحو خاص. وإلا يكونون جميعاً متنافسين. وتالياً فإن هذا الكائن العدواني والمنافس يكون في جوهره متوّحداً، ومعزولاً، واستكفائياً.

يقدم المجتمع نفسه في هذا المنظور بوصفه علاجاً، وملاذاً يجب عليه أن يكنس أضرار الحرب الدائمة للجميع ضد الجميع. ولقد يعني هذا إذاً، من جانب الأخلاق والحضارة، أنه مصطنع. و«إنه لأمر مستحيل أن لا يتبين المرء إلى أي حد كبير يقوم البناء الحضاري على مبدأ التخلي عن النزوات الغريزية وإلى أي درجة تحديداً تصادر الحضارة على عدم الإشباع (القمع، الكبت، أو أي آلية أخرى) لغرائز قوية. ويسوس هذا التخلي الثقافي الميدان العريض للعلاقات الاجتماعية بين البشر». ونفهم من هذا إذاً أنه يوجد صراع دائم بين الحضارة والوحشية (الذي سيكونُه إشباع نزواتنا). و«في أعقاب هذه العداوة الأولى التي تضع البشر

بعضهم ضد بعض، فإن المجتمع المتحضر يكون مهدداً باستمرار بالخراب». وهكذا، فإن الطبيعة قد صنعت من غرائز فردية، أما الحياة في مجتمع فتعد مكتسباً ثقافياً. وهذا يعني إذاً أن وجود الفرد سابق على دخوله في المجتمع. ومن هنا، فإن كانط لا يقول شيئاً آخر: «تحديداً هنا [في الحياة المشتركة] تنفَّذ الخطوات الأولى فعلياً، التي تقود من الحالة الخام إلى الثقافة التي تكمن في الصميم في القيمة الاجتماعية للإنسان». في كل مرة يُختزل الاجتماعي إلى الفاضل، الذي يفتقر الإنسان الطبيعي إليه.

ويفسر التصور الباطن للكائن الإنساني بوصفه فرداً معزولاً أصلاً بعض الأطروحات الأكثر هيمنة في المذهب الفرويدي. ولقد يعد هذا بدهياً مثلاً بالنسبة إلى نظرية النرجسية البدائية. وكما بين ذلك ميخائيل بالان، فإن فرويد ظل متردداً حول هذه النقطة، وملتمساً «للأصل» علاقة بموضوع مرة (إذاً مع آخر)، ومرة شبقاً ذاتياً، ومرة نرجسية. ولكن ما هو مؤكد في توليفاته النهائية، وإذاً أيضاً في التحليل النفسي القويم، هو أن الحالة البدائية للإنسان تتميز بـ «غياب العلاقة كلية عن المحيط». وتعد هذه الحالة بدقة حالة «لا موضوعية». ذلك لأن الليبيدو في الأصل مخصص تماماً للفاعل ذاته. ويتحول الليبيدو النرجسي شيئاً فشيئاً فقط إلى لبيدو الموضوع. وثمة مثل آخر لهذا الفعل التحتي للأنثروبولوجيا الفرويدية. يُرى في الدور الحاسم الذي أعطاه مؤسس التحليل النفسي لـ «عقدة أوديب»، حيث تجد رغبة

الذات نفسها مرتبطة على نحو مبهم بعلاقات التنافس والكره. ولقد فكر فرويد دائماً بهذا التمفصل، كما فكر به المحللون النفسيون القويمون بوصفه محوراً لمرجع كبير، سواء كان ذلك في تطور الفرد، أم في تطور النوع. والسبب لأن قتل الأب البدائي، ينظر إليه في كتاب «الطوطم والمحرّم»، بوصفه اللحظة الأصلية للإنسانية. ويتلقى كل ما لا يختزل إلى الأوديب تسمية «الأوديبية المسبقة»، وهي تسمية جزئيتها موحية. ولا يزيد كل هذا عن تحضير حدوث لحظة الحسم. ومثل هيغل، فإن فرويد يضع مسلمة تقول: في الأصل كانت الحرب، والمعركة حتى الموت.

ربما يكونُ بناءً أن نلاحظ تكرار هذه الترسيمة عند تلميذ منشق عن فرويد مثل آلفرد آدلر، الذي كان يريد بالأحرى أن يقدم رؤية عن الإنسان أكثر «اجتماعية» من رؤية التحليل النفسي الكلاسيكي، ويعد مثاله مهماً. فنحن نجد عند آدلر من جهة أطروحة الإنسان المتوحّد والأناني، وهي أطروحة غالباً ما يترجمها بلفظ نيتشوي. فكل إنسان يهيمن عليه «ظمأ ملحّ للقوة». ولذا، فإن هدفه الوحيد هو «السيطرة على العالم الخارجي». فالحياة ليست سوى «نضال من أجل النجاح»، و«كل سلوك الكائن الإنساني يحدده هدف لا يقدم نفسه إلا بوصفه يستهدف التفوق، والقدرة، والنصر الذي يغلب الآخر به». وليس الآخرون في هذا المنظور إذاً سوى متنافسين يجب إقصاؤهم أو عبيد محتملين.

ثم إن آدلر مهتم، في الوقت نفسه، بوجه آخر للسلوك الإنساني (وربما يكون متأثراً في هذا بمعتقداته الاشتراكية). ومن ذلك مثلاً أفعال التعاون التي لا تعد جزءاً من التنافس ولا تختزل إلى مؤامرات مشتركة ضد رئيس أعلى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوليد الجديد في حركته نحو ثدي أمه، والتي لا يريد أن يؤولها على طريقة كانط بوصفها تأكيداً للحرية، كما لا يريد أن يؤولها متابعة لفرويد بوصفها فعلاً عدوانياً. «إنه لمن السهل أن نفهم أن الفعل الأول للمولود الجديد، أي حدث رضاعته لثدي أمه، يكوِّن فعلاً للتعاون ـ وليس كما يفترض فرويد، بفضل نظريته المسبقة الصنع عن الكانيبالية[6]. إنه شاهد على الميل السادي الفطري ـ وأن هذا الفعل مفيد للأم كما هو مفيد للطفل». وبشكل عام، فإنه عندما يركز على سلوك النساء (لآدلر أيضاً معتقدات نسائية)، لا يجد فيه تأكيداً لنظرياته حول ظمأ القوّة. «لم يجد لعدم الأمن في الحياة حتى الآن ـ وبصورة عامة ـ حلاً آخر غير البحث عن السلطة. ولقد آن الأوان للتفكير في ما إذا كان هنا الطريق الوحيد والأفضل من أجل أمن الحياة، ومن أجل تطور التنمية الإنسانية. ويوجد أيضاً شيء ما نتعلمه من بنية حياة المرأة». وأخيراً، إذ يفكر بتاريخ الإنسانية، فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور بأننا لا نتعامل فيه أبداً مع فرد معزول». وقال: «يسبق وجود الجماعة وجود الحياة الفردية للبشر»، وكتب في «معرفة الإنسان»، كما كتب أيضاً في كتابه «معنى الحياة» يقول: «إننا لا نجد في كل تاريخ الإنسانية ذاتاً معزولة».

ولكن كيف نوفّق بين تأكيدين جد متباعدين؟ لا هنا أيضاً لم يكن آدلر مجدّداً. تمييز بين الواقع والمثال هو الذي سيسمح بتنفيذ التمفصل المعجز. فالتنافس طبيعي، والتعاون ثقافي (إنه ينسى أن الطفل عند الثدييات الأخرى يرضع كذلك ثدي أمه وأن الحيوانات تعرف التعاون أيضاً). وثمة فقرة من كتاب «**معرفة الإنسان**» تحدد على هذا النحو مرمى الملاحظة المذكورة آنفاً: «لا يوجد في تاريخ **الثقافة الإنسانية** أي شكل من أشكال الحياة لا يقاد اجتماعياً». وكذلك في العمق الجوهري للحضارة: «إنَّ لمن المحتمل أننا ندين إلى الإحساس بالتواصل الأمومي للحضارة الإنسانية» (يسترجع آدلر هنا أفكار باشوفن، وهي أفكار مألوفة أيضاً لفرويد، ولكنه يحاربها).

يقدم آدلر الحياة الإنسانية وقد هيمنت عليها حركتان متصارعتان. فمن جهة يوجد العطش إلى القوة، والتوق إلى التفوق. ويوجد، من جهة أخرى، الإحساس بالمشاركة الإنسانية. وكذلك، هناك الوحدانية كما أن هناك الاجتماعية. وثمة من جهة الطبيعة (السيئة)، ومن جهة أخرى الثقافة (الجيدة)، وأخيراً، لدينا الأناني السيئ والغيري الجيد. وسيشتمل كل جهد آدلر العلاجي والتربوي إذاً على دفعنا نحو قبول الإحساس بالأمة الإنسانية، **Mitmenschlichkeit**، وهي كلمة توجز مثاله. وإن ذلك ليكون لأن المجتمع، وإن كنا لا نستطيع أبداً أن نلاحظ غيابه، هو غير طبيعي، وهو علاج ضد الضعف الأصلي للفرد. فالإنسان «ليس قوياً كفاية لكي يعيش وحده»، ومن هنا،

يقول آدلر مكرراً روسّو: يولد «الإكراه على حياة مشتركة».

لم يلاحظ آدلر أن هذين التوجهين للحياة النفسية هما أيضاً توجهان اجتماعيان، ولكن أحدهما يلعب على علاقات التشابه، بينما يلعب الآخر على علاقات التجاور والتكامل (علاقات «تماثلية» و«لا تماثلية»). ولا يريد، بالإضافة إلى هذا، أن يتصور نزعة اجتماعية «سيئة» (أي من غير فضيلة). ولقد وجد نفسه مع ذلك مرغماً على استدعاء الغرور، وهذا ما جعله يجد ثانية نبرات الأخلاقيين من سلالة مونتاني. «يحمل الغرور ضرراً لإحساس المشاركة الإنسانية». ولكن هل يعد الغرور شيئاً آخر غير متابعة مستهامة للاعتراض الذي تعطيه لنا نظرة الآخر، والشعور الاجتماعي الرائع؟

ويتعلق واحد من الإسهامات الرئيسة لآدلر، في نظرية علم النفس، بالتحقق من «الإحساس بالدونية» وبوصفه. الذي يفسح المجال، احتمالاً، «لعقدة الدونية». ولقد نجد ثانية بهذا الخصوص عين التناقضات والإغلاق الذي نجده في النظرية العامة. فما المقصود؟ سيكون هذا الإحساس إذا صدّقنا آدلر سمة للطفل لأنه، كأي كائن إنساني، يهيمن عليه «ظمأ للقوة موجه لاستحواذ التفوق على الوسط المحيط». وما دام الحال كذلك، فإن الأشياء تعد مستحيلة في عمره: «إن كل طفل موضوع في وسط البالغين محمول على أن يعد صغيراً وضعيفاً، ويقدَّر بأنه غير كاف، وأنه دون». ويضاف لهذا السبب العام احتمال بعض التشوهات العضوية. ويساهم كل هذا في أن يرسي فينا هذا

الإحساس بالدونية ـ وهو إحساس لا يزول إلا مع بلوغ سن البلوغ ـ وأيضاً هذا يعني إذاً بلوغ سن القدرة ـ حتى وإن كان الإحساس بالمشاركة الإنسانية قد جعلها معتدلة.

ولكن ليس صحيحاً أن الطفل يتألم من تفوق أبويه: يكفي أن نلاحظ الطفل لكي نتحقق من ذلك. غير أن المراهق هو الذي يستطيع أن يتألم من التفوق التراتبي الذي لم يعد يرى مبرره. ويعاني الطفل من جانبه هذا الإحساس إزاء إخوته وأخواته، أو إزاء أصحابه في اللعب. ولكنه يوجه لأبويه طلباً من نوع آخر: إنه يطلب أن تعترف به نظرتهم وكلامهم. وإنه ليريد أن يقلدهم، بالأحرى، وليس أن يقاتلهم. وكما أن المولود الجديد بحاجة إلى الآخر (إلى أمه) لكي يعيش، فإن الطفل بحاجة إلى الآخرين (إلى أبويه) لكي يوجد، أي لكي يأخذ وعياً بذاته من خلال الاعتراف الذي يمنحه الأخرون له. وحتى عندما يقول لأبويه: «أنا الأقوى»، فإن الطفل، بالنسبة إليهم، لا يتطلع إلى التفوق، ولكن إلى الاعتراف بكائنه نفسه، وإلى تأكيد قيمته. وهذا شيء لا يستطيع إلا الآخرون إعطاءه له، وهو أمر أكثر أهمية من النصر على الخصم. وإننا إذ نؤول علاقة التكامل، وهي سمة للعلاقة بين الطفل وأبويه، بعبارات التنافس، وإذاً بالمشابهة، فإن آدلر يسقط على عالم الطفولة وضعاً يتكرر بين البالغين (ولكنه ليس عاماً على الإطلاق).

ومع ذلك، فإن آدلر حين يتصدى للحالات الخاصة، فإنه يخون نظريته بالذات. فهو حين يصف الطفل المدلل، فإنه يقول

لنا إن هذا الطفل يسعى لأن «يلمع هو نفسه في نظر أبويه»، كما يسعى إلى «تثبيت انتباه أبويه عليه»، وإلى «جلب الآخرين كي يهتموا به أكثر»، إلى آخره. فالى أين مضى ظمأ القوة ورغبة التفوق؟ لكن هذه الملاحظة لا تنفذ إلى التشكيل النظري. فالإطار المختار للتصور لا يدع مكاناً لنتائج الملاحظة، وذلك كما تبيّن هذا خصوصاً جملة من كتاب **«معرفة الإنسان»**: «يظهر عند الطفل، منذ الأيام الأولى للحياة، ميل للظهور ولقسر أبويه على أن يمنحاه كل انتباههما. وإننا لنرى حينئذ قد استيقظ فيه الدافع لكي يظهر مزاياه، الدافع الذي، سيقود الطفل، وإن كان تحت هيمنة الإحساس بالدونية، كي يقترح على نفسه هدفاً يظهر فيه أنه متفوق على محيطه». وهكذا، فإن آدلر إذ انطلق من ملاحظة طلب الاعتراف، فقد حبس حدسه في قالب سيئ التكيف مع حافز القوّة.

تعد ملاحظات آدلر هنا صحيحة، ولكنها تحتاج إلى أن تترجم بلغة أخرى. فما كان قد رآه في وضع الطفل ليس الدونية، ولكن عدم اكتماله التكويني: إنه محتاج، منذ البداية، إلى الآخرين، وليس هذا فقط لكي يبقى حياً، ولكن أيضاً لكي يوجد. فهو بحاجة إلى دفئهم، وإلى رائحتهم، وإلى ضوعهم، وإلى صوتهم، وإلى نظرتهم، وثم، وعلى نحو تصاعدي، هو محتاج إلى كلامهم. وليس المقصود هنا أداة تختارها ذات مستقلة لأنها لاحظت أنها لا تصل إلى هدفها وحدها. وما دام الأمر كذلك، فإن هذا النقص الأصلي لا يمكن إتمامه تماماً على

الإطلاق. فالطفل إذ يكبر، فإنه يتعلم أن يعطي لنفسه تأكيداً لكائنه. ولكن هذا لا يعني أنه إذا أصبح بالغاً، وحتى لو عرف أنه يحيا لحظات طويلة من غير أن ينشغل الآخرون به، سيستطيع أن يتخلى تماماً عن نظرتهم.

لقد كان آدلر في هذا أكثر وفاء لفرويد مما يجب أن يُعتقد، وإنه ليساهم في تقاليد لاروشفوكو: إن الكائن الإنساني كائن وحداني وأناني، ولكن يجب حثه لكي يصبح اجتماعياً وكريماً. وثمة آخرون اختاروا (بمعرفة أو بغير معرفة) أن يمددوا تقاليد هلڤتيوس، مبعدين كل نظر أخلاقي. وليس مصادفة إذا وجدنا مثل هذه التطورات في بعض فصول كتاب «**الشبق**» لجورج باتاي، وهي مكرسة لتفكير ساد. وكما كان يؤوله بلانشو (المذكور هنا بكثرة) وباتاي، فإن ساد دفع بفكر الانعزال الإنساني إلى نقطة لم يبلغها من قبل. فكل شيء، إذا صدَّقنا بلانشو، مؤسس عنده «على الحدث الأول للوحدانية المطلقة. ولقد قال ساد هذا وكرره بكل الأشكال. فالطبيعة تجعلنا نولد وحدنا، ولا يوجد أي نوع من العلاقة بين إنسان وآخر» (تأتي استشهادات بلانشو من كتابه «**لوتريامون وساد**»). و«يعلم الإنسان الحقيقي أنه وحيد، وإنه ليقبل أن يكون كذلك». ويوافق باتاي على أن «الإنسان الوحيد والذي هو [ساد] الناطق بلسانه، لا يعتد بأي حال من الأحوال بأمثاله». ولهذا السبب، يجب على المرء أن يعترف بفضل ساد: «لقد أُعطيت لنا صورةٌ وفيَّة عن الإنسان يتوقف الآخر إزاءها عن أن يكون شيئاً مذكوراً».

وإننا لنعلم مع ذلك أن ساد أثناء حياته، كان بعيداً عن أن يكون غير مبالٍ بالعلاقات التي تربطه بالآخر. وقد كان هذا التناقض يعجب باتاي فيقف عنده: ثمة مؤلف كان يجتهد لكي يظهر للآخرين (لقرائه) تفاهة هؤلاء الآخرين أنفسهم. وقد رأى أيضاً أن العزلة (السجن) كانت مفروضة على ساد. ولذا، فقد أراد تمويه هذا الإرغام بلباس حرية الاختيار. وقد كان باتاي يعلم علماً تاماً، من جهة، أن النزعة الاجتماعية نزعة خلقية في الإنسان. كما كان لا يجهل أن «بنية خلق كل إنسان واقعي، لن تكون متصورة إذا عزلناه عن الروابط التي يرتبط بها الآخرون معه، والتي يعقدها هو نفسه معهم. ولذا، فإن استقلال الإنسان لن يكون أبداً عن أن يكون أفضل من حد يحمل على الترابط، إذ من غير ذلك لا يمكن لأي حياة إنسانية أن تكون». ومع ذلك، فإن باتاي يرى أن مساهمة ساد في معرفة الإنسان تعد أساسية وأن صورتها التي نجدها في أعماله هي صورة وفية إجمالاً وتالياً اكتشفها ساد اكتشافاً حاسماً. فكيف ستكون الأشياء ممكنة لو أن ساد كان قد وضع بين قوسين السمة التكوينية للإنسان، بغية سد حاجات استعراضه؟

يكمن تفسير هذا التناقض الجديد في أن فكر باتاي فكر مزدوج، لأن الإنسان، تبعاً لما يراه، هو نفسه مزدوج. و«الحياة قد صُنعت من جزأين متنافرين لا يتحدان أبداً. أحدهما عاقل، ومعنى هذا الجزء تعطيه غايات مفيدة، وهي في النتيجة تابعة: هذا الجزء هو الذي يظهر في الوعي. وأما الآخر، فصاحب

سيادة، [. . .] وهكذا، فإنه يختفي عن الوعي على كل حال». ويوجد إذاً، من جهة، الوجود المألوف للناس العاديين، وهو وجود مؤلف من الشغل، والهم من أجل الأطفال، ومن الرفق والاستقامة. وكذلك يوجد العقل، والوعي، واللغة، والنظام، والمنفعة، والحضارة، ولكن يوجد أيضاً السأم والنذالة. وثمة، من جهة أخرى، علم الأمراض (ولكنه يعد جزءاً من تعريف الإنسان) ولحظات الإفراط، والحاجة إلى القتل والتعذيب من غير شفقة، والهمجية، وعدم الوعي، والضحك، والصمت ـ ولكن ثمة الهوى أيضاً، واللذة، والإثارة الجنسية. ولقد كان لساد الفضل في جعل هذا الجزء يتكلم، لأنه كان يصمت في العادة، وكذلك العنف. ولهذا السبب يجب الإصغاء إليه بانتباه. فحياتنا الاجتماعية تكبت العنف، بينما يكون العنف فينا. وحينما نستطيع أن ننظر إليه بوجه مكشوف (عند ساد)، لا تغمضوا عيونكم.

ثمة مهم على نحو خاص مصطلح يميز قطب العنف في الإنسان، إنه مصطلح السيادة. ولقد كان ملوك الشعوب القديمة أصحاب سيادة. وبهذا المعنى، فإن أي عقبة لا تأتي لكي تحد من سلطتهم. ولكن الأدب وحده هو الذي استطاع أن يتصور سيادة مطلقة بالفعل (يجب على المرء أن يقوم بالتسويات في الحياة)، والرائد هنا سيكون ساد تحديداً. ويتطلب تفتح سيادة ذات من الذوات إلغاء كل الذوات الأخرى، واختفاءهم، أو خفضهم إلى العبودية: إنه يتطلب أداة بها يتخلّون عن إرادتهم. وينقسم الآخرون، بالنسبة إلى الكائن صاحب السيادة، إلى

فئتين: زنادقة يشبهونه، من جهة، وضحايا خاضعين، من جهة أخرى. وإن أي اعتراف منه بهؤلاء الضحايا، يحد من السيادة. «إن من يقبل بقيمة الآخر يحدد نفسه بالضرورة. [. . .] ويمنع التضامن الإنساني، بالنسبة إلى كل الآخرين، من امتلاك سلوك ذي سيادة». وهكذا، فإن دروس ساد تلتقي هنا مع دروس هيغل.

ولقد استطعنا أن نعرف بفضل ساد، وبفضل تلاميذه ومؤوليه المحدثين، بلانشو أو باتاي، بأننا تعرفنا على العنف في الإنسان بدلاً من إغلاق العينين بخبث أمامه، وكذلك فإننا نستطيع أن نسأل أنفسنا إذا كانت أصالة ساد بهذه الصلابة التي تقال عنها. ولكن هذا لا يخبرنا شيئاً عن المكانة التي يحتلها هذا العنف، وعن الدور الذي يضطلع به في النفس الإنسانية: هل هو واحد من هذين القطبين، فهو يحتل اللاوعي كله، والهوى والشبق، أَوْلَيس هو سوى أداة بين أدوات أخرى من أجل الوصول إلى هدف تستهدفه، بآن واحد، نشاطاتنا الواعية والمعقولة في الظاهر، وعلاقاتنا بالعمل وبالعائلة؟

يتصور باتاي الاستقلال الإنساني، على الرغم من تحذيراته الخاصة، بطريقة أخرى وليس بوصفه حداً للترابط. فبالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى بلانشو، يوجد كائن إنساني جوهري، وهو ليس بحاجة إلى الآخرين. فإذا تدخل هؤلاء، فيجب البحث عن السبب. ويقول بلانشو وباتاي: هذه هي النذالة، وضعف الخراف، وذلك عندما يميلان إلى جانب نيتشه (يقول بلانشو:

«إن كل ما فيه [الإنسان الحقيقي]، هو ميراث سبعة عشر قرناً من النذالة، وهو يُحمل على آخرين غيره، لأنه ينكره». وأما باتاي فيقول: «إنه وحيد، ولن يدخل أبداً في ارتباطات غير الإحساس بالضعف، والذي هو مشترك قائم بينهم»: لا تأتي الارتباطات إلا من الضعف المشترك). فنحن نبحث عن الآخرين تضامناً معهم واحتراماً لهم، يقول باتاي عندما يريد أن يعتنق الحس المشترك (الإنسانوية)، كما لو أن الإحساس العام يعتنق أشكال الارتباط الاجتماعي. ولكن الإنساني في الحالتين، وحتى الإنساني السامي، الإنساني المحض، فإنه يجهل الاجتماعي. ولقد يحتاج التضافر الإنساني إلى شرح: إنه لا ينبثق إلا بوصفه رد فعل أمام عقبة من العقبات.

فإذا رفضنا أن نعرِّف السيادة تعريفاً مطنباً، بإنكار الآخرين، فإننا نستطيع أن نؤولها بوصفها متعة السلطة. لكن هل يمكن للمرء أن يستمتع بالسلطة وحده؟ ولهذا، فإن الإنكار الجذري للآخرين يلغي السيادة بدلاً من أن يعززها: هنا هو التناقض الذي كان يحلو لهيغل أن يسبره. ولقد وصل باتاي إلى النتيجة نفسها ولكن عن طريق أكثر تعرجاً. فهو يقول إن حركة الهدم التي تنشِّط الذات، تنتهي إلى بلوغ الذات نفسها. فالسادي الجذري لا يستثني نفسه من ضرباته الخاصة، وإنه ليكتشف أنه مازوشي: «فانطلاقاً من مبدأ إنكار الآخر الذي أدخله ساد، فإن من الغرابة أن نلاحظ أن في ذروة الإنكار غير المحدود للآخر، يكمن إنكار الذات». ولكن ليس في هذا الإنكار للذات شيء غريب، وإنه

ليحصل قبل بلوغ ذروة إنكار الآخر: إن الاثنين يبدآن معاً، لأن الكائن لا يوجد من غير الآخر. فالطاغية المطلق شقي مطلق. وكان هيغل يقول إن طريق السيد مسدود. وتعد الحالات الوحدانية فعلاً ـ تلك الحالات حيث لا أحتاج فيها إلى أي نظرة ولا إلى أي اعتراف لكي أتذوق قدرتي على اختزال الآخرين، بلا عقاب، إلى عدم ـ ممكنة إلى حد ما. ولكنها لا تكشف عن حقيقة الوضع الإنساني. فالوحدانية ليست سوى حالة خاصة للتفاعل الاجتماعي، وليس العكس. فهذا لا يوجد.

لقد لجأ باتاي أيضاً إلى النموذج الاقتصادي من بين مختلف النماذج الوصفية التي يقترحها للثنوية الإنسانية. «فسلوك الإثارة الجنسية يتعارض مع المعتاد، كما يتعارض الإنفاق مع الكسب. فإذا تصرفنا تبعاً للعقل، فإننا نحاول أن نمتلك ثروات من كل صنف، [. . .] وإننا لنجتهد بكل الطرق لكي نغتني، ولكي نملك أكثر. [. . .] ولكننا في لحظة الحمى الجنسية، نتصرف على نحو مخالف: إننا ننفق قوانا دونما قياس». وستكون فكرة الإنفاق المجاني هذه أساساً «للاقتصاد العام» عند باتاي، وهو ما عرضه في كتابه «**الجزء الملعون**». وهكذا، فإن مؤلفه يكتشف فإنفاق جديد التعارض الكلاسيكي بين المصالح والهوى الذي كان آدم سميث يعرف كيف يتجاوزه (كان دوبوي يقول: بالنسبة إلى سميث فإن «الأخلاق والاقتصاد يمثلان موضوعاً واحداً لنفس العلم»). ولكن هل نستطيع أن نراكم حسنات التبادل الإنساني على طريقة تراكم الثروات؟ وهل نستطيع أن نصف الحب أو

الصداقة أو التفاعل في العمل بوصفه محاولة للتلقي من غير عطاء؟ وعلى العكس من هذا، ألا نتلقى شيئاً من الآخر أثناء الإثارة الجنسية؟ إذا جعلت الآخر يحيا بكثافة، فإنني أتلقى منحة متزايدة: لا يترك التبادل الإنساني نفسه تتوزع تبعاً للأبواب المعتادة لكتب المحاسبة. وعندما كان يسوع يقول لأتباعه: «أعطوا من غير أن تأملوا بمقابل ما، فسيكون لكم أجر حسن»، فإنه كان يظهر أنه عالم نفسي أفضل من باتاي.

وتبقى أنثروبولوجيا باتاي إذاً في داخل التراث البسيكولوجي اللااجتماعي، مع تلقيها بعض العناصر من المتغير الهيغلي. فالإنسان الجوهري هو إنسان وحداني، وإنه لا يجتمع بأمثاله إلا عن ضعف ونقص في الشجاعة. وإذا كان المجتمع يقف إلى جانب الحضارة والأخلاق، فإن اللاوعي صامت وعنيف. وإن باتاي إذ يعيد إنتاج هذه التفرعات الثنائية الكلاسيكية، يترك لنا صورة ناقصة أيضاً عن النزعة الاجتماعية وعن اللاوعي. ولا شيء لهذه الصورة مما يعد ثانياً أو يعد آخراً. وإن طلب الاعتراف عن طريق نظرة الآخر، ليس عملاً أخلاقياً (كرماً) ولا فسقاً (غروراً). إنه ضرورة. وإن هذا لا يعد أبداً مستقلاً عن الآخرين، وعن أولئك الذين كانوا، دائماً من قبل، يحيطوننا. فالعنف لا يتعارض مع المفيد، لأنه هو نفسه يفيد.

تبقى المواقف التي قدمها التحليل النفسي الكلاسيكي أو التي قدمها كتّابٌ مثل باتاي شعبيةً جداً اليوم. فهل هذا يعني أن النظريات اللااجتماعية تهيمن من غير منافس على ميدان علم

النفس العام؟ نستطيع، حتى من غير أن نتكلم عن كبار الروائيين الأوروبيين، الذين، كما ذكّر بذلك رينيه جيرار، أظهروا الإنسان على الدوام مرتبطاً بالبشر الآخرين («رغبة المحاكاة» عند جيرار ليست سوى اسم آخر للحب الشخصي، عند روسّو)، أن نلاحظ كما في الماضي، أن ثمة تيارات، في الفلسفة كما في التحليل النفسي، تنطلق من النزعة الاجتماعية التكوينية للإنسان. فلقد فلودفيغ فويرباخ في كتابه «**مبادئ فلسفة المستقبل**» (1842)، جعل من التواصل بين البشر والمجتمع الإنساني تعريف الإنسانية نفسها. وهذا هو المعنى الذي يأخذه، عند فويرباخ، التأكيد المعروف والذي يقوم بموجبه الفرق بين البشر والحيوانات في الحاضر، ولا يأتي من الوعي، أي من تمثل الوجود داخل العقل. وما دامت الحال كذلك، فإن من يذكر الوعي يذكر التفاعل الذاتي، والمجتمع، والتواصل. ولذا، يأتي الإحساس نفسه بالوجود، والذي هو أساس الوعي عند فويرباخ كما عند روسّو، من العيش في مجتمع. ولقد تتابع في القرن العشرين، وغالباً في هوامش الفلسفة، إنشاء أنثروبولوجيا فلسفية جديدة، وهي أنثروبولوجيا التفاعل الذاتي (المصاغة أحياناً بعبارات جد مجردة)، عند مؤلفين مختلفين جداً، مثل مارتان بوبر (Buber) وميخائيل باختين، ومثل إمانويل لڤيناس ويورغن هابرماس.

ولقد تم التشكيك، إلى جانب التحليل النفسي، بالنموذج الاجتماعي للإنسان، وهو نموذج يسند التأويل الفرويدي. وقد كان ذلك منذ سنوات طويلة. ويجب أن نميز هنا بين تقليدين

فرعيين. أما أحدهما، وهو الذي يمكن أن نعيده إلى فيرنكزي (Ferenczi)، فيعترض على التوجه «الأبوي» لفرويد، ويلح على العلاقات التي تنشأ في المرحلة «ما قبل الأوديبية» بين الأم والطفل. وإنه إذ يعقد الصلة مع فكر باشوفين حول «حق الأمومة»، فإنه يكتشف في أصل الحياة الفردية علاقات غير صراعية. ولقد أكد فيرنكزي أننا مهما نزلنا عميقاً في العقل الإنساني، فإننا لن نصادف على الإطلاق كائناً معزولاً، ولكن نصادف فقط علاقات مع الكائنات الأخرى. والممثلين الأكثر دلالة لهذا الاتجاه، بداية، هما اثنان هنغاريان يؤمّنان العلاقة مع «المدرسة البريطانية»: أليس بالانت، التي كرست نفسها لدراسة «الحب الأولي» (الحب الذي يقوم بين الأم والطفل)، وميكائيل بالانت الذي يصف تصوره عن «الفجوة الأساسية» أصلَ الاضطرابات العقلية «ما قبل الأوديبية».

ثمة بريطانيون، وخصوصاً مثل «ميلاني كلان» و«ف.د.د فيربيرن»، يميزون أنفسهم بوصفهم أخصائيين في «علاقات الموضوع». ولكن إذا تذكرنا بأن «الموضوع» المقصود هو ذات آخر (مثل الغير بمواجهة الأنا)، فسيكون من الأصح الكلام بخصوصهم عن **تحليل نفسي متفاعل ذاتياً**. ولقد انتقد ميكائيل بالانت فكرة فرويد عن النرجسية البدائية بوصفها إثارة جنسية ذاتية واصلية، ويعني هذا إذاً أنه انتقد الاكتفاء الذاتي البدئي للفرد. وأظهر أن العلاقة بالأبوين (بالأم) حاضرة كلية، وأنها لا تميز الأفراد العاجزين فقط. ويجب، من بين «العلاقات بالموضوع»،

تمييز بعض العلاقات: لم تعد «عقدة أوديب» من منظور هذه المدرسة، وعند بالانت أو عند فيربيرن، عقدة للتنافس والصراع، التي تكوّن الصخرة التي تقوم عليها النفسية الإنسانية، بل العلاقة، السابقة جداً، والتي تربط المولود الجديد بأهله، وهي علاقة ارتباط وتعلق («الحب الأولي» عند آليس بالانت).

وأما التراث الفرعي الآخر، فإنه ينطلق من الانتقادات الماركسية للفرويدية، ونجده عند إيريك فروم، أو نجده في النقد الاجتماعي، والثقافي والنسوي عند كارين هورني، أخيراً الطب النفسي الما بين شخصي عند: هـ. سولّيفان، وفي الولايات المتحدة (في الثلاثينات، عند فروم وهورني الهاربان من ألمانيا النازية، وكذلك بيتلهايم لاحقاً، مع سوليفان) وبعدئذٍ سيلحق بهم بعض علماء نفسه «الأنا»، ويتعاونون تعاوناً وثيقاً أيضاً مع الأنثروبولوجيين. لقد أسف ممثلو تيار التحليل النفسي لغياب اهتمام فرويد بالتفاعل الاجتماعي وسعوا إلى دمج ملاحظات التحليل النفسي مع دراسة الأشكال الاجتماعية الخاصة بمختلف الأنظمة السياسة المعاصرة، الكليانية والديموقراطية.

كما أن فروم لفت الانتباه إلى وجه آخر من وجوه النموذج الفرويدي: الإحالة إلى النموذج الاقتصادي لأجل وصف الحياة النفسية للبشر. غير أن المقصود لم يكن أي نموذج بل ذلك النموذج الذي كان متداولاً في القرن التاسع عشر، والذي يستلزم أيضاً الوحدانية والاستكفاء الاقتصادي الأساسيين للإنسان. فـ «الفرد الوحيد والمستكفي قديماً، دخل في علاقات اقتصادية مع

الآخرين، وذلك لغاية وحيدة: البيع والشراء. إن التصوّر الفرويدي للعلاقات الإنسانية هو من الطبيعة نفسها جوهرياً: يظهر الفرد مجهزاً بغرائز معطاة بيولوجياً، وتطلب الإشباع. ولكي يتم ذلك، فإن الفرد يقيم علاقة مع الآخرين «الأشياء». وهكذا، فإن الآخرين يعدون دائماً أداة لكي يصل بهم إلى غاياته الخاصة، لأشباع تطلعات تولد، هي بذاتها، في الفرد قبل أن يقيم علاقة مع الآخرين. وهكذا، فإن حقل العلاقات الإنسانية، بالمعنى الفرويدي، يشبه السوق ـ إنه تبادل لإشباع حاجات معطاة بيولوجياً». وإنه لمن غير المفيد أن نلح على أن مثل هذه الصورة للتبادل الإنساني غير مرضية على نحو عميق. فالتشويه مضاعف: إن هذا النموذج الاقتصادي لا يسمح، من جهة، بفهم الواقع الاقتصادي نفسه، ومن جهة أخرى، فإنه يفرض علينا أن نجعل العلاقات مع الأشخاص نسخة من العلاقات مع الأشياء. وما دام الأمر هكذا، فلا يوجد في الحالة الحاضرة ثروات محولة بشكل مستقل عن الذوات المُتَواصل معها، وإن عطاء الحب ليس إنفاقاً مثل أي إنفاق: هنا، كلما أعطينا أكثر ملكنا أكثر. وحتى إذا كان عدد من التطويرات في النظرية الفرويدية يتجاوز هذا الإطار العام (إننا لا نعرف مثلاً أن نفسر فعل الأنا العليا بوساطة أي «مبدأ للذة» مثلاً، ولا أن نتصوره خارج العلاقة مع الآخرين)، فإنه، على الأقل، يستند أساساً إلى امتاع نفسي قليل الاحتمال.

قلة قليلة من أطروحات النظرية الفرويدية الأصلية، نجت من نقد محكم التبرير. ومع ذلك، فإن مكانة فرويد لا تزال قائمة

اليوم ـ وبحق. والسبب لأن عملاً كعمله لم يُصنع فقط من آراء تصف النفس الإنسانية، فهو مضمخ أيضاً بشخصية فرويد الرائعة، وبكثافة التزامه الوجودي (وهو شيء آخر يختلف عن النرجسي المجامل) كما هو مضمخ بقوة كتابته. وإن الوجه الآخر لهذا الإعجاب المستحق، هو انكماش المنظرين الذين جاؤوا بعد فرويد عن معارضته معارضة مفتوحة. ومع ذلك، فإن من الواضح أن تحول الميراث الفرويدي إلى نص مقدس ودوغمائي يمثل عكس أحد التطلعات التي كانت تنعش مشروع فرويد: لقد وضع فرويد، مبدئياً، البحث عن الحقيقة في مرتبة أعلى من تقدير السلطة، وتمنّى، على الأقل خلال فترة من وجوده، أن يتم تجاوز فرضياته والتخلي عنها. وبعيداً عن التحالف لقتل الأب واستهلاكه معاً، توافقاً مع نظريته، فإن هؤلاء المؤلفين، الذي غالباً ما حللهم محللو المؤسس، يزعمون أنهم ظلوا أوفياء لفرويد، وذلك حتى عندما يشككون بالمسلمات الأساس لنسقه. وهكذا، فإن الأمر ينطبق على مؤلفين مثل فروم أو لاكان، وبالانت أو وينيكوت.

ويجب أن نلاحظ أنه بفضل جهودهم، ثمة تحليل نفسي جديد ـ ليس غريزياً، وليس فردياً إذاً، مثلما هو تحليل فرويد، ولكنه ترابطي ـ قد نشأ، خفية، منذ خمسين سنة. وعندما قال فيربيرن في عبارته التي غدت مشهورة: «لا يبحث الليبيدو عن اللذة قبل كل شيء، ولكن عن الموضوع»، فإنه قد أنجز ثورة فعلية: «الموضوع»، أي الذات الأخرى، وقد أصبحت هدف

النشاط الإنساني (ولم يعد ثمة سبب للقول دائماً «ليبيدو»). وللأسف، فإن أياً من هؤلاء المحللين النفسانيين المجددين لم يمتلك دقة الفكر والالتزام الكتابي الضروريين لإبداع عمل يُقَارن بعمل فرويد.

ثمة اختلافات لا تزال مستمرة بين ممثلي هذه الفروع المختلفة للتحليل النفسي المعاصر، ولكن مساهماتهم بعضها يتمم بعضاً ولا يناقض بعضها بعضاً. ومثال ذلك، فقد ركزت المدرسة «الثقافوية» الأمريكية على حاجة الاعتراف وعلى النضال من أجل المزية، في حين أن المدرسة الإنكليزية المختصة بـ «العلاقات بالموضوع» قد سلطت الضوء على حاجة التعزية والتعلق التي يكابدها الطفل، أو على مسارات «اجتياف ـ Introjection» «الموضوعات» الجيدة والسيئة. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن مساهمات أخرى تتعلق بالاعتراف بنزعة الإنسان الاجتماعي، والآتية من علم الاجتماع، وعلم الأخلاق، أو من ميدان موح على نحو خاص، ومن علم نفس التطور، الذي لم يعد يكتفي بدراسة مسارات الاكتساب المعرفي وحدها، ولكنه يحلل أيضاً التطور «العاطفي»، أي العلائقي، للطفل. فالجسور بين المدارس، وبين العلوم المتفرّعة بالأحرى، بطيئة وصعبة الإنشاء (يعد عمل البريطاني جون بولبي بداية لمثل هذه الأطروحة).

وقبل أن ندخل بدورنا في صميم الموضوع، يبقى علينا أن نطرح سؤالاً آخر. فإذا فحصنا هكذا التقاليد الفلسفية والنفسية الكبرى، وكذلك صورة الإنسان التي تخفيها، فإننا نجد أنفسنا

مضطرين أن نبحث عن تفسير لعماهم أمام وقائع بارزة، ولقبولهم الضمني أو المفتوح لتصور غير محتمل. فلماذا استبدلت قصة أصل الفرد التي يلاحظها القاصي والداني (تطور الطفل) بقصة أصل النوع، والتي هي قصة أسطورية بالضرورة وتنتجها الإيديولوجيا وحدها؟ ولماذا نتصور كائناً متوحّداً لم نملك إليه السبيل ولن نملكها أبداً؟ ولماذا لا نهتمّ إلا بعلاقات التنافس وحدها، وإذاً بالمماثلة، بين البشر ونتجاهل علاقات التجاور والتكامل؟ ولماذا نذهب بكل نزعة اجتماعية إلى الأخلاق ونذهب بكل نزعة أخلاقية إلى الوحدانية؟ لا تكمن الإجابة عن هذه الأسئلة، بكل تأكيد، في البحث عن الضعف العقلي لمؤلفينا. ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك، فأين نجدها؟ حتى ولو كنت لا أعرف أن أعطي عنها جواباً نهائياً، فإني متأكد أن هذه الأسئلة تستحق الطرح. وإليكم إذاً بعض الأفكار التي تثيرها فيَّ.

إذا كانت قصة أصل النوع مفضلةً منهجيًّا (systématiquement) على قصة أصل الفرد، والنسالة (Phylogenèse) على تطور الكائن الفرد (Ontogenèse)، فإن هذا، على الأقل في جزء منه من غير ريب، لأن مؤلفي هذه القصص هم من الرجال وليسوا من النساء، في حين أن أصل الفرد، أي الولادة والطفولة الصغيرة، قد كان منتمياً خلال قرون إلى عالم النساء بشكل كامل. فالقصة التي تخص النوع تمثّل تأملاً محضاً، وأما التي تخص الفرد، فتعد جزءاً من الملاحظة. ولكن الساردين المنجذبين لم يجدوا إلى النفاذ إليها سبيلاً أو إنهم لم يهتموا بها، في حين أن الملاحظات كانت

ممنوعة من القص. ولقد نستطيع أن نسأل أنفسنا إذا لم تكن ثمة رغبة غير واعية للتعويض عند الرجال الذين لم يستطيعوا أن يدبّروا الحمل، فعزّوا أنفسهم برواية ولادة العالم. ولكن مثل هذا السبب لا يكفي لتفسير كل شيء: إنهم بشر أيضاً أولئك الذين، خلال القرون الماضية، سعوا لخلخلة هيمنة هذا المنوذج من القصص وجذب الانتباه نحو تطور الفرد، ونحو العلاقة بين الطفل والأم. فلقد كان الخطاب النظري، إلى لحظة قريبة، يمثل، بكل بساطة، امتيازاً ذكورياً.

ثمة سبب ثانٍ للتفضيل المعطى للفرد على حساب العلاقة، وللإنسان على حساب الما بين ـ إنساني. وهذا السبب يمكن أن يكون جاذبية البساطة. ولقد لاحظ ميكائيل بالانت أن وضعاً شبيهاً يوجد في عدد من الأنظمة. فالاقتصاديون كانوا يفكرون غالباً في عصر معين انطلاقاً من «فرضية روبنسون». وكان البيولوجيّون يأملون في أن تكون الأميبيا (Amibe)، وهي جهاز عضوي بسيط بنيوياً، في أصل الحياة على الأرض أيضاً.

وثمة سبب ثالث ممكن للعمى هو تأويل المفاهيم النفسية والمفاهيم الأخلاقية: هناك خلط بين الانعزال والأنانية، من جهة، وخلط بين العلاقة والكرم، من جهة أخرى. وأما الجانب الاجتماعي، فقد وصف في معظم الحالات بوصفه برهاناً للود الفطري وللتحضّر. ويوجد فينا انجذاب لا يقاوم إلى كل تفسير يجعلنا نفهم أن الإنسان سيئ بشكل أساسي، ولذا فهو أناني. وهنا تكمن بلا ريب إحدى السمات الأكثر فرادة للحداثة

الفلسفية: ما عدا بعض الاستثناءات، فهي تعتقد بأن الشر يقول حقيقة الإنسان. وإننا لنشكّ بتأكيدٍ يتّفق مع المطالب الأخلاقية، في أن يكون المرء تقياً كاذباً. وفي الحقيقة، إذا كان الخُلُق اجتماعياً، فليست كل نزعة اجتماعية نزعة أخلاقية. ولكننا نجهل هذا الانفكاك. وهذا يعني إذاً أننا مستعدون على الدوام لأن نتلقّى تأكيداً من طبيعة أن الإنسان سيئ، وإذاً أناني، وإذاً وحداني، بوصفه كشفاً جريئاً، وبوصفه حقيقة ناصعة. ونجد أن الذين يقاومون مثل هذا الاختزال، يتهمون مباشرة بأنهم أصحاب نزعة أخلاقية، وأنهم ملتوون، وجبناء: إنهم لم يتجاسروا على النظر إلى الحقيقة وجهاً لوجه.

وثمة سبب آخر حديث على نحو خاص لهذا الكبت، هو خلط الفئات النفسية والفئات، ليست الأخلاقية أيضاً ولكن السياسية. فارتباطنا بالمساواة بوصفها مثالية سياسية، يجعلنا نسقط نموذجاً على الواقع الاجتماعي نفسه. وفي النتيجة، فإننا عندما نقبل بأن من غير الممكن تجنب العلاقات الاجتماعية، فإننا نختزلها إلى علاقات تفترض مسبقاً وجود المساواة: التنافس، والمحاكاة، فنحن نرى، من غير وعي منا، المجتمع على صورة الديموقراطية، وذلك كما تصدر عن نقادها الأولين: معركة لا هوادة فيها بين متنافسين ليس لهم تراتبية. فما يفكر به بونالد عن الديموقراطيات (من أنها تشجّع المنافسة غير المحدودة)، فإن نيتشه يعزوه إلى كل البشر. ولكن أي مجتمع بما في ذلك المجتمع الديموقراطي، يشتمل على علاقات غير متساوية

(تراتبية)، إن لم يكنْ أكثر مما يشتمل على علاقات متساوية. فكيف نفهم، على نحو آخر، العلاقات بين الأبوين والأطفال، بين التلاميذ والأساتذة، والمستخدِمين والمستخدَمين، الفنانين والجمهور؟ إن هذا الحضور الكلي لفكرة المساواة في مجتمعنا، ربما هي التي تفسر انجذابنا نحو النموذج الاقتصادي بوصفه أداة لتمثيل التفاعل الاجتماعي: إن تحويل كل شيء إلى بضاعة يسمح بإقصاء (بتجاهل) الفوارق التراتبية بين الأشخاص.

وثمة سبب أخير لعمانا يكمن في البحث في اتجاه الحب الشخصي، وبالتالي عمى المفكر، والعالم أو الفيلسوف. وربما ليس إطراءً للنوع الإنساني أن يصف المرء نفسه بأنه خبيث، ولكن ثمة إطراء بالنسبة إلى الفرد أن يفكر بأنه لا يدين بشيء إلى أحد، وأن يبحث وحيداً عن الحقيقة وليس عن رضا الجمهور. وإن البشر ليبشّرون، غروراً، بمختلف تنوعات التصور اللاإجتماعي، فيتجشّمون عناء خطايا كثيرة وجرائم كثيرة: الأنانية، والشراسة، وجريمة قتل الوالدين. فهم إذ يتضاربون بخبث، فإنهم وحدهم يؤكدون أنفسهم: إن **الفائدة** التي يجنونها من هذا المُضْمَر، تعوِّض تعويضاً واسعاً عن المزعجات الناتجة عن إعلانهم نفسه. وإنهم إذ يجشمون أنفسهم عبء هذه الجرائم، فإنهم يستطيعون أن يخفوا نقصهم التكويني، وأن يقدموا أنفسهم بوصفهم سادة لأقدارهم. وإنهم مستعدون لأن يعترفوا بكل شيء، ولكن ليس بتبعيتهم، وبحاجتهم إلى الآخرين. وإنهم ليصلون إلى هدفهم إذ ينظرون إلى العلاقة مع

الآخرين بوصفها علاقة اختيارية محضة. وهكذا، فإن مضمون النظرية يضمن قيمة ذلك الذي ينطق بها.

الهوامش:

(1) مراجع النصوص واردة في آخر الكتاب.

(2) الخُلف: المُحال الذي ينافي المنطق.

(3) المقصود مقدمات القياس المنطقيّة.

(4) الـ «أنتات». جمع الـ «أنت» كما وردت في الأصل، **destu**، ولا يمكن جمعها أنتم لأن المقصود التعبير عن أكثر من «أنت» مقابل «أنا».

(5) تعريب جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة.

(6) أكل اللحم البشري.

- II -

الكائن، العيش، الوجود

1 ـ في ما وراء نزوة الموت

من الصعب، في أيامنا، أن نناقش البنية النفسية للكائن الإنساني من غير إحالة إلى التصور الفرويدي: إن هذه الفكرة إذ كانت في لحظة ظهورها قليلة في صوابها، فقد غدت تمثل صوابنا، ودخل الجهاز الاصطلاحي الفرويدي في الاستعمال الجاري، ومن ثم فقد أصبحنا مجبرين أن ننطلق منه. ومع ذلك، فإن المفاصل الأكثر عمومية للنظرية التي اقترحها فرويد خضعت، كما نعلم، إلى تحول حساس بين الصيغ الافتتاحية وبين توليفاتها القصوى الخاصة. وبالفعل، فلقد طابق فرويد، في المرحلة الأولى، مجموعتين كبيرتين من النزوات المهيمنة على نشاطاتنا، النزوات البقائية (المتجهة نحوي) والنزوات الجنسية (المتهجة نحو الآخر). وكما انه لم يفوت الفرصة في الإشارة إلى هذا بنفسه، فإنه لم يفعل بهذا الخصوص سوى أن يستأنف تقليداً طويلاً: ثمة بيت شعر لشيلر يريد أن يقول إن الحب والجوع يقودان العالم (ويعد الجوع، عند فرويد، المثل المفضل للحفاظ

الذاتي)، ولقد اختزل كانط، من جهته، هو أيضاً غرائزنا إلى غريزتين: «عشق الحياة، وعشق الجنس. أما الأول، فهو من أجل حفظ الفرد. وأما الثاني، فهو من أجل حفظ النوع».

ومع ذلك، فثمة ملاحظات سريرية عديدة، وتفكير معمّق، ستقود فرويد ليس إلى رفض هذا التفريق (التمييز) التقليدي بالضبط، ولكن إلى تقليل أثره من جهة، وإلى إدخاله بوصفه انقساماً بسيطاً، من جهة أخرى، في تمفصل آخر، أصبح الآن مهيمناً. والقضية هي أن السبر النرجسي يقنع فرويد بأن حفظ الذات يمكن أن يتماثل مع حب الذات. وهذا يعني إذاً أنه لم يعد ثمة تعارض محفور بين هذين المتغيرين للحب، وذلك إذا أعطينا لهذا المصطلح (أو لمصطلح «الشبق»، أو «الليبيدو») توسعاً كبيراً بما فيه الكفاية. وما دام الأمر كذلك، فيجب على هذا التوحيد، في ذاته، أن يزعج فرويد الذي وصف نفسه بنفسه بأنه «ثنائي» والذي يصدرُ فكره دائماً عن تعارضات ثنوية. والحال، فإن الثنائية ستتجلى في مستوى آخر: مجموع النزوات «الشبقية»، أو نزوات الحياة تتعارض الآن مع نزوات الموت، والمسماة أحياناً «مبدأ النيرفانا»، كما استعمل فرويد في كتاباته أثناء مرحلة الشباب تعبير «مبدأ القصور الذاتي»).

وكما هو بدهي، فإن الأسباب البنيوية (ضرورة الصدور عن التعارض) ليست هي الوحيدة التي تدفع فرويد (في كتابه «في ما وراء مبدأ اللذة) لكي يُدخل مفهوم نزوة Pulsion الموت. إذ لذلك أيضاً أسباب إيجابية وجوهرية، وهي تعد ضرورية تبعاً لنظامين.

فلقد لاحظ فرويد، أولاً، بعض ظواهر التكرار، بما في ذلك أوضاعاً مزعجة بعمق، والتي لا نستطيع أن نفسرها بوساطة أي بحث كان عن اللذة، وبالتالي عن نزوات الحياة. وقد ذهب فرويد، ثانياً، إلى الاعتراف بأن السلوكات العدوانية والهدامة، وإن كانت موجهة ضد الأنا نفسها أو ضد العالم الخارجي، وبالتالي، ضد الآخرين، لا يمكن تفسيره دائماً بمصطلحات جنسية. ويفكر فرويد الآن بأن الانحرافات الجنسية، والتي تأتي مسمياتها إلى الذهن مباشرة، مثل المازوشية والسادية، ليست في الواقع سوى صيغ ثانوية، وتوليفات بين نزوات جنسية ونزوات الموت. ويوجد خلفها، على نحو ما، مازوشية أصلية (غير جنسية) وعدوانية أصلية، هي هدم للذات وللآخر. «وهكذا، فإننا نستطيع أن نقسم النزوات التي قبلنا بوجودها، إلى مجموعتين: النزوات الشبقية التي تميل دائماً إلى تكويم أكثر للماهية (Substance) الحية لكي تجعل منها وحدات أكبر. وهناك نزوات الموت التي تتعارض مع هذا الاتجاه وتقود المادة الحية إلى حالة غير عضوية، ولقد تنبثق ظواهر الحياة التي يضع الموتُ نهايةً لها من تنافسهما وتعارضهما.

ويمكننا، مع ذلك، أن نسأل أنفسنا إذا كان المصدران الإيجابيان لهذا المفهوم الجديد، الميل إلى التكرار والعدوانية، يحيلان حقاً إلى السيرورة نفسها. ونلاحظ، مع ذلك، عند فرويد نفسه تردداً مصطلحياً معيناً، وهو أمر كان قد رآه لا بلانش وبونتاليس في قاموسهما «**مصطلحات التحليل النفسي**»[1]. فقد

تردد فرويد، في تأويله للتكرار، بين اختزال تدريجي يذهب بالماهية إلى العدم (وهذا يقربها من العدوانية) وبين الحفاظ عليها في حالتها السابقة التي ستساهم في تميزها. ويلاحظ لا بلانش وبونتاليس أن «التعريفات المقترحة تشتمل دائماً على التباس: يُنظر إلى الميل إلى الاختزال المطلق والميل إلى المثابرة بوصفهما متعادلين». وهكذا يجد فرويد نفسه منقاداً إلى التكلم عن «الهدم» وعن «المحافظة» كما لو أنهما مترادفان. ولقد تردد بين عدد من سلاسل المصطلحات: يذهب مبدأ القصور الذاتي ومبدأ النيرفانا (الفناء المطلق) في اتجاه الاختزال. وعلى العكس من هذا، فإن ما يحيل إلى فكرة المحافظة، والتوازن الثابت، والتكرار المتطابق، نجده في مبدأ المثابرة (وهو صدى محتمل «لمبدأ الاستقرار» الذي أدخله فحنز)، وفي ميل الأعضاء الحية إلى تثبيت مختلف مثابراتها الوظيفية، مع كل الإشارات إلى المبدأ الثاني من مبادئ الديناميكا الحرارية.

إننا لا نغادر بالفعل إذاً الفكر الفرويدي إذا حافظنا على هذين المقومين منفصلين بدلاً من دمجهما. وقد يوجد في عمق كل كائن إنساني نزوة تبقيه متطابقاً مع ذاته وثابتاً، ومكرراً إلى ما لا نهاية الوجود السابق. ولماذا الكلام عن الكائن الإنساني فقط؟ ألا يعمل هذا الميل في كل كائن، بل في كل مادة؟ يبدو أن سبينوزا Spinozal كان يحيل إلى هذه الخاصية من خواص المادة في عبارته المشهورة: «يجتهد كل شيء، بمقدار ما هو في نفسه، لكي يستمرّ في كائنه». ولكن هذه المواظبة، هذا الميل إلى

الكينونة، ليس هو الحياة. وليس هو الموت أيضاً، أي العبور من العضوي إلى غير العضوي، كما يراه فرويد. ومع ذلك، فله سمة مرضية، ويقضي بالتأكيد، في الكائن الحي، على ما يكون من المادة الجامدة. ولذا، يوجد، ليس ممراً من الواحد إلى الآخر بل ظهور للعنصر غير العضوي في الكائن العضوي، وتعبير للمادة نفسها. فأن يترك المرء نفسه تمضي إلى هذه المعدنة (minéralisation) للذات (والتي يعرفها كل كائن إنساني بوصفها حالة نفسية)، وإلى هذا الإدهاش الذي يمارسه العدم، لهو بكل تأكيد سلوك أخرق، ولكنه لا يشتمل في ذاته على أي هدم نشط، ولا على أي عدوانية.

فلننعطف الآن باتجاه هذه الأخيرة. يمكننا أن نلاحظ بداية أن العدوانية تتخذ خصوصيتها تبعاً للكائن المعتدى عليه إزاء الذات المعتدية. ويشتمل الوضع الأكثر تكراراً في استدعائه على تماثل معين بين المعتدي والمعتدى عليه: نحن متنافسون بغية الحصول على الشيء نفسه، وعلى الحظوة نفسها. وإني لأعتدي على الآخر لكي أحتل الموقع الأول (الوحيد) المشتهى. ولقد يعني هذا إذاً أن العدوانية هنا ليست سوى أداة موضوعة في خدمة البحث عن الاعتراف: إن هذا إقصاء للمنافسين. ولقد رأينا، بخصوص **باتاي**، نوعاً آخر من العدوانية. عدوانيته موجَّهَة نحو الكائنات التي يُنظر إليها بوصفها كائنات دنيا: إن البحث عن الاعتراف لم يكن غائباً عنها أيضاً، على الرغم من أنها تأخذ أشكالاً متناقضة. وذلك لأن الخضوع، بل الهدم المادي للآخر،

قد أصبح الأداة التي تقيم الدليل لعينيَّ بالذات على وجودي، أو تقيمه لعينَيْ طرف ثالث، على سيادتي (هذه هي لذة المعذِّب والقاتل). وثمة شكل ثالث للعدوانية هو أكثر ارتباطاً أيضاً بالبحث عن الاعتراف: إنه ذلك الشكل الذي أديره باتجاه ممسكيه المحتملين، باتجاه رؤسائي، وذلك لكي أنتقم لنفسي بسبب ما يرفضون إعطائي إياه. إنه عدوانية العاشق المطرود، والطفل الذي يهاجم أبويه المهملين، والطالب السيئ الذي يهاجم أستاذه، والفقير الذي يشتم محسناً مخيباً للآمال.

وهناك شكل رابع للعدوانية يمكن أن يبدو مختلفاً للوهلة الأولى: إنه العدوانية الذاتية. فهل يمكن النظر إليها بوصفها أداة صُرفت عن بحث الاعتراف؟ ألا توجد مازوشية أصلية وغير قابلة للاختزال؟ تستحق القضية أن ينظر إليها بانتباه، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أن أفعال الهدم الذاتي تعد، بدورها في أكثر الأحيان، جزءاً من التفاعل مع الآخر، ومن طلب الاعتراف، وذلك منذ إشارة الطفل الذي يجرح نفسه عمداً لكي يشد انتباه أبويه، وحتى إشارة المنتحر الذي يترك رسالة إلى أولئك الذين فاته حبّهم. فالأعمال الهادمة للذات غالباً ما تصدر، بدورها، عن التفاعل مع الآخر وعن مطلب الاعتراف. وإن لمن المحتمل تماماً أن لا تكون العدوانية، أو نزوة الهدم، نزوة على حدة، ولكنها طريق بين طرق أخرى، تستعيره نفسيتنا في بحثها عن إشباعات كما نمارسه في بقية عمرنا.

نستطيع أن نسأل أنفسنا، بالإضافة إلى هذا، هل يوجد

اعتراف معين بالعجز عن تفسير سلوكنا إذ نلتمس له اعتباطاً وجود «نزوة» في أصله أو «غريزة» تمثل سبباً كافياً. فالقول إن «دافع العدوانية» يفسر عدوانيتنا هو مثل تفسير ميلنا إلى النوم بـ «غريزة النوم». وإني لأنضمّ هنا إلى استنتاجات فروم (Fromm)، ولكني أحددها بدافع العدوانية، ومقصياً دافع التكرار. ولقد كتب فروم بالفعل، بخصوص دوافع الحياة والموت: «ليس المقصود هو **التنافس** بين قوتين بيولوجيتين فطريتين، مستمرتين نسبياً، ولا تتوقف الواحدة منهما عن صراع الأخرى حتى النصر النهائي لنزوة الموت، ولكن المقصود هو صراع بين ميل يكمن فيه جوهر الحياة نفسها [. . .] وأطروحته المضادة، التي تجعل من فشل الفرد في هذا المشروع مصدراً لها. وتعد نزوة الموت، من هذا المنظور [. . .] جزءاً من علم النفس المرضي، وليس كما افترضه فرويد، جزءاً من الظواهر البيولوجية السّوّية».

ولا تختلف نزوات العدوانية والحقد نوعياً عما يسميه فرويد نزوات الحياة، والجنس، والحفاظ الذاتي، و«الحب»، و«الجوع». ولكننا الآن نستطيع أن نسأل أنفسنا: إذا تبنينا منظور الاعتراف، فهل يمكن لهذا العبارات أن تغطي مساحات واقعية متجانسة؟ توجد فينا بكل تأكيد غريزة للحفاظ على النوع ولإعادة الإنتاج. وإن إشباعها لا يمر عبر التقاط نظرة الآخر. فهذا لا يزيد عما يفعله جزء من اللذة المادية نفسها ـ والتي يمكن أن نلاحظها كذلك في الحياة الجنسية للكلب. ولكننا لا نستطيع، كما هو بدهي، أن نختزل إلى هذا النوع من الإشباع، الميدان

الواسع للحب وللشبق، والذي يؤدي فيه وجود الآخر دوراً تكوينياً. ومما لا ريب فيه من جهة أخرى، أن الجوع والعطش هما اللذان يدفعان بنا لكي نأكل ونشرب، ولكنهما لا يفسران إلا على نحو جد منقوص محتوى صحوننا وأقداحنا أو كؤوسنا: إننا نأكل ونشرب هذا أو ذاك، وذلك تبعاً لتقاليدنا العرقية، والاجتماعية، والعائلية، وبحسب القيمة الاجتماعية لمختلف الأطعمة، نأخذ بالحسبان الأشخاص الذين نكون بصحبتهم.

ويوجد، بقول آخر، مستويان من التنظيم في «نزواتنا الحياتية»: واحد نتقاسمه مع كل الأجسام الحية، كإشباع الجوع والعطش، والبحث عن أحاسيس رائعة. وواحد إنساني على نحو خاص، وهو يتأسس على نقصنا الأصلي وعلى طبيعتنا الاجتماعية: إنه يمثل العلاقات بين الأفراد: فلقد كان ڤيكتور هوغو يقول: «إن الحيوانات تعيش، في حين أن الإنسان يوجد». ويمكننا إذ نسترجع هذه الكلمات، أن نسمي المستوى الأول من التنظيم مستوى «العيش»، وأن نسمي المستوى الثاني مستوى «الوجود».

وقد نصل، إذ ننطلق من التمييز الفرويدي بين نزوات الحياة ونزوات الموت، إلى توزع ثلاثي بين الكائن، والعيش، والوجود. أما دافع الكائن، فنحن نتقاسمه مع كل مادة. وأما دافع العيش، فنتقاسمه مع الكائنات الحية. ولكن دافع الوجود دافع إنساني خاص.

2 ـ الدرجات الثلاث

يجب ألا نختزل الإنساني إلى ما هو إنساني خاص. فالإنسان بداية هو موضوع مادي. وتملي هذه الخصوصية بعضاً من سلوكاته. فالإنسان هو، في الوقت نفسه، كائن حي، حيوان، يتقاسم مع الحيوانات سماتها المميزة. وثمة مجموعة أخرى من السلوك تدع نفسها تفسر بذلك. ولكنّه أيضاً كائن إنساني، ولا يوجد على الإطلاق كائن حي يشبهه، فهو موجود في مجتمع، وبصحبة بشر آخرين. ولا يمكن لهذه المستويات الثلاثة: الكوني، والحيواني، والاجتماعي أن تُختزل بعضها إلى بعض، حتى وإن كنا نستطيع دوماً أن نلحظ بعض الحالات المحدودة من ذلك.

تقوم الحدود الأولى إذاً بين الكائن والعيش، وبين الثبات والتغير، وبين الهوية في ذاتها والتحول. ويتمثل السلوك الأقصى في سلوك يُظهر دافع الكائن في الوهن، والاكتئاب الخطير، وفقدان الذات في العدم. ولكن الأفعال التي يؤثر فيها هذا الدافع جزئياً هي أفعال مشتركة أكثر. فمن لا يتذكر هذه اللحظات التي نحس فيها بأننا قد أصبحنا خشباً، وحجراً، وإسمنتاً، حيث يبدو أن الكائن كله قد تمعدن، وحيث لم يعد شيء يهمنا، وحيث لم نعد نشتهي الكلام، فنتحرك بجهد وفقط تبعاً لعادتنا، وحيث لا يوجد الآخرون، وحيث نتغذى بدلاً من أن نأكل، وحيث ينطفئ الادراك، في حين أننا نكون فريسة لغفلة لا تقهر؟ ولا يعد هذا الثبات إغناء بكل تأكيد، ولكنه ليس هذا الذي نطلبه. فهو يمارس

علينا أثراً مطمئناً، حتى ولو كان فعله سلبياً في الواقع. ويمثل هذا أيضاً، وعلى نحو متناقض، تجربتنا المباشرة الوحيدة مع غير المتناهي والمطلق: إن العدم وحده يشارك فيه. وإن أبنية الحياة الظرفيّة دائماً هي أبنية متناهية بالضرورة، وجزئية، ونسبية.

تكمن صيغة لهذه الحالة أكثر نشاطاً في القيام بأفعال هُجاسية وآلية، كما تكمن في سَلْسَلة الأفعال التي لا معنى لها على أن نكون قد أنجزناها في الماضي. وهذه مواقف ستبدو في بعض الأيام مغطية للوجود في كليته، ومن ذلك مثلاً: تشذيب سياج الحديقة، وتنظيف البيت أو السيارة، والترتيب. أي إعادة إنشاء نظام نريده ثابتاً، وتفقّد عناصر مجموعة من الأشياء. وكذلك، فإن إعادة الإنتاج بالتطابق هي أيضاً أمر مضاد للحياة: «إن هذه العودة الدائمة للوقائع نفسها وللأوضاع نسها تبدو حقاً أنها هي التي تكبح جماح الاندفاع عند البشر بكل تأكيد». ولقد لاحظ هذا كارل فيليب موريتز في السيرة الذاتية الروائية لأنطون ريزير. وهو ملاحظ دقيق للسلوك الإنساني.

يجب أخيراً أن نتصور أيضاً دافعاً للكائن الإنساني ليكونَ أكثر إيجابية: إنه دافع عدم الاختلاف إزاء العالم المحيط، دافع الانحلال في الكون، وهو دافع يسمح للكائن بأن يشعر كما يشعر العشب الذي ينمو، والحجر الذي يلمع تحت ضوء الشمس. وإن روسّو في «الحلم Rêverie» الخامس المشهور يحدثنا عن تجربة من هذا النوع: ثمة حالة مصنوعة من الثبات والتكرار، وهي تسمح بنسيان نقصنا التكويني (وهذا أمر لا تعرفه الحيوانات ولا

النباتات فعلاً). «توجد حالة حيث تجد الروح وعاءً قوياً تستريح فيه بكليتها وتستجمع فيه كل كائنها، من غير حاجة إلى التذكير بالماضي، ولا القفز فوق المستقبل، وحيث الزمن ليس شيئاً بالنسبة إليها، وحيث الحاضر يدوم دائماً من غير أن يَسِمَ مدته ومن غير أي أثر للتعاقب، ومن غير أي شعور آخر بالحرمان ولا بالمتعة، لا باللذة ولا بالمكابدة، لا بالرغبة ولا بالخوف، سوى الشعور بوجودنا وحده، هذا الشعور وحده يستطيع أن يملأه تماماً». وإننا إذ نصنع فراغ إنسانيتنا، فإننا نصل إلى «سعادة كافية، وكاملة، ومليئة، ولا تدع في الروح أي فراغ تشعر بالحاجة إلى ملئه».

ولكن هذا الإحساس، كما نرى تماماً، الذي يتناسب مع غياب الإنسانية، لا يغطي تماماً ما يسمّيه روسّو الإحساس بالوجود. هذا وإن الذي ننشغل به هنا إنما هو إحساس الكائن بالأحرى. ويمكننا أن نجعل هذا الموقف يقترب من حالات جد متنوعة مثل الخلاص البوذي، وراحة الضمير الرواقي أو الطمأنينة المسيحية (والتي تشتمل كلها أيضاً على قبول بالعالم كما هو، والتخلي عن محاولة جعله أكثر انطباقاً على أمانينا). فإذا اختلطتُ على نحو متناغم مع الكون، فإني لن أحتاج إلى أن أعد مكاناً خاصاً من أجل حاجاتي الحيوية، ولا من أجل العيش الإنساني المشترك. ولقد نجد هنا، في مكان النقص الاجتماعي، اكتمالاً كونياً. وإن إحساسي بأني كائن إنما يكون متواصلاً مع إحساس الفراشة والزهرة أو موج البحر.

وتفصل الحدود الجوهرية الثانية بين العيش والوجود. وهي حدود ينكرها عدد من مدارس الفكر، والتي يمكن القول عنها إنها بيولوجية. فشوبنهاور، الذي كان مصدراً كبيراً من مصادر الإلهام بالنسبة إلى فرويد، كان واحداً من الناطقين البارعين باسم هذه المدارس. فلقد كتب مثلاً: «إن طبيعتنا الحيوانية هي أساس كائننا، وبالنتيجة هي أساس سعادتنا. وإن الصحة هي الأمر الجوهري بالنسبة إلى الهناء [...]. وإن الشرف، والألق، والعظمة، والمجد مهما تكن القيمة التي ننسبها إليها، هي أمور لا تقوى على أن تنافس هذه المنافع الجوهرية ولا أن تحل محلها [...]. وسيكون إذاً من المفيد جداً بالنسبة إلى سعادتنا أن نعرف في الوقت المناسب هذه الواقعة البسيطة التي يعيشها بداية كل واحد بالفعل في داخله بالذات وليس في رأي الآخرين» ويُخْتَزل، بالطريقة نفسها، بالنسبة إلى شوبنهاور، علمُ نفس الحب إلى حاجة إعادة إنتاج النوع. وهذا أمر يمكن الاعتراض عليه. فالإنسان ربما يعيش بداية في داخله، ولكنه لا يبدأ بالوجود إلا من خلال نظرة الآخر. وما دام الحال كذلك، فإن الحياة من غير وجود تنطفئ. ألا وإن كل واحد منا يولد مرتين: في الطبيعة وفي المجتمع، في الحياة وفي الوجود. وكلاهما هشّان، لكن الأخطار التي تهددهما ليست واحدة. فالإنسان حيوان بكل تأكيد، ولكنه ليس ذلك فقط.

نستطيع أن نكتشف، من منظور بيولوجي (يرى إذاً في البيولوجي ليس فقط أساس كل حياة إنسانية، بل أيضاً غائيتها،

مآلها) حضور العلاقات المتداخلة إنسانياً منذ العمر الأكثر شباباً. ولكننا نحكم عليها حينئذ بأنها علاقات آداتية، وأنها قد أُقيمت لشيء آخر غيرها. فالطفل سيحتاج إلى أمه بالتأكيد، ولكن هذا سيكون لكي يأكل. وإن هذه الذهنية هي التي تسعى في ما بعد لكي تفسر السلوك الإنساني بواسطة «مبدأ لذة» مزعوم. ولكن هذا التصور المُتْعَي لا يفسر اختياراتنا النفسية تفسيراً أفضل من قراراتنا الاقتصادية، في الحياة البالغة. وتكمن المأثرة الكبرى لفيربرن Fairbairn إذاً في أنه أعلن أن الرغبة لا تبحث عن اللذة، ولكن عن العلاقة. فالعلاقة مع الآخر ليست أداة (لملء البطن، وللمتعة جنسياً)، إنها الهدف الذي نسعى خلفه لكي نضمن وجودنا (يمكن للذة أن تصبح أداة لإنشاء علاقة). ولقد صنع فيربرن اكتشافه إذ لاحظ الأطفال الشهداء،المهانين، المضروبين، الذين يعذبهم أبواهم، والذين ـ مع ذلك ـ لا يريدون أن يغادروا المنزل أبداً. فكيف نفسر هذا؟ هل يكون ذلك بالتماس «دافع للألم»؟ لا بكل تأكيد. إنهم يفضلون بالأحرى اللكمات التي تأتي من أهلهم على الدغدغات التي يمكن للغرباء أن يغدقوها عليهم: كانت اللكمات تمثل شكلاً (مؤلماً) من أشكال الاعتراف بهم، في حين أن دغدغات الغرباء لا تعزز ولو مثقال ذرة إحساسهم بالوجود.

إن مماثلة الحاجات «الاجتماعية» والحاجات البيولوجية مثل الجوع، وهي ممارسة جارية اليوم دائماً، تعد مماثلة مضللة بعمق: فهي تصفُ العلاقة بالأشخاص كما لو كانت علاقة بالأشياء. أستطيع أن أمتلك شيئاً: لقد كان في البداية بعيداً، وهو

الآن قريب مني. فإذا أكلت تفاحة، فإن هذه تكف عن أن تكون كذلك، لأني أحولها ـ نهائياً ـ إلى غذاء يهضمه جسدي. ولا ينتج عن هذا أي شيء يمكن مقارنته بعلاقاتي مع شخص ما (اللهم إلا إذا حولناه إلى شيء نحن نملك عنه ـ للأسف ـ أمثلة عديدة. فإذا كان ذلك، فإن الشخص لن يستطيع حيئنذ أن يثبّتني في وجودي): إن التمتع به لا يستتبع هدمه، وإن استبطانه لا يجعلني أُنقص استقلاليّته فالشيء المتبادل هنا لا يمكنه أن ينفصل عن إجراء التبادل نفسه، تماماً كالشيء الذي نمرّره من يد إلى أخرى. فما أرغب فيه هو العلاقة تحديداً ـ الحب، التشجيع، الاعتراف ـ وليس شيئاً يمكن لهذه العلاقة أن تحمله إلي. ولن يستطيع أحد أن يملأني بملّذات (الاعتراف)، بالطريقة التي نصبُّ فيها سائلاً ما في قربة.

يمكن لإشباع دافع العيش ودافع الوجود أن يُنْجزا بالتوازي، فنجد في مثل هذه الحالة صعوبة في أن نميّزهما. ولكن إشباع الواحد منهما يمكن أن يذهب ضد إشباع الآخر. وليس أكيداً، كما يبدو أن شوبنهاور يعتقد بذلك، أننا نفضل العيش على الوجود. فنحن كثيراً ما نتخلى عن الملذات الحسية، وعن الغذاء، وعن المتعة الجنسية، وذلك بحثاً عن ملذات «رمزية»، وعن رضا الآخرين أو عن قبول جزء من ضميرنا الخاص. ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنختار الكدر الجسدي بغية الحصول على ما نعتقد أنه التطهير الأخلاقي: إننا نصوم، ونمارس الزهد، ونحاول أن نميت الشهوة إذ نلبس ثوباً خشناً أو

نجلد أنفسنا. وبشكل عام، تعد الأوضاع أقل حسماً، فموريتز يصف بطله على النحو التالي: «هل كان ريزر يجد حقاً لذةً في قراءته؟ ولقد وجد على كل حال رضاً كبيراً لأن المغني رآه في هذا الموقف. وإننا لنرى مرة أخرى في هذه السمة ميله نحو الغرور. فحساب المظاهر عنده أعلى من الشيء نفسه، وإن لم يكن غير مبالٍ بالشيء».

فالحدود التي تفصل بين عيش ووجود، هي الحدود التي تفصل أيضاً بين الإنسان والحيوانات. وكما هو معلوم، فإن الحدود الواقعية ليست معزولة بالقدر الذي تفرضه الكلمات التي لا تتواصل (المتقطعة: discontinus). فالإنسان لا يعيش فقط، كالحيوانات، بل إن الحيوانات توجد أيضاً، كالإنسان، حتى وإن كان هذا على درجة أقل. فالقرد الصغير مثل الإنسان الصغير يحتاج إلى أن يكون محمياً، ومطمئناً، ويحتاج إلى مَنْ يشدّ أزره. والقرود حين تتغازل، تتبادل «نظرات الغرام». وكذلك فإن النظرة، العينان في العينين، تتخذ عند كثير من الحيوانات معنى التهديد، وغالباً ما تكفي، بالنسبة إلى رئيس الرّهط، نظرة يلقيها في عيني الشاب المثير للقلاقل لكي يندمج هذا ثانية في مكانه التابع. وتبحث الحيوانات المنزلية (الداجنة) قصداً عن الاعتراف الإنساني. وهذه هنا أمثلة كثيرة عن التعايش الاجتماعي، والذي يقوم، كما عند الإنسان، على النظرة. بيد أن هذه اللحظات من التعايش التي تذكرنا تحديداً بالسمات الإنسانية، هي لحظات محدودة في الزمن، ولها دور محدود: تتغلب الحياة في معظم

الأحيان على الوجود، وحينئذ فإن العكس يعد صحيحاً بالنسبة إلى الإنسان، لأن الوعي الإنساني لا ينبثق من العدم، وأشكال الحياة الحيوانية تهيئه ولكننا لا نستطيع مع ذلك الخلط بين حالة جنينية وحالة متطورة.

لا تكتمل الحاجة إلى الوجود اكتمالاً نهائياً: إذ لا يوجد أي تعايش معاش، من قبل، يحررنا من طلب تعايشات جديدة. وقد يعني هذا إذاً أن سبب النقص التكويني ليس النزعة الاجتماعية الحتمية لكائن راغب، وسيكون وحيداً بشكل أساس، ولكنه التباين بين طلب لا نهائي وإشباعه الذي هو بالضرورة جزئي وموقت. وتلد هذه الحاجة بعد ولادتنا الجسدية بقليل ولا تنطفئ إلا في اللاوعي الذي يسبق الموت. فالاعتراف بوجودنا، والذي يمثل الشرط الأولي لكل تعايش، هو أوكسجين الروح: إنني إذ أتنفس اليوم، فإن هذا لا يعفيني من هواء الغد، والاعترافات الماضية لا تكفيني في الحاضر. وإننا لنستطيع فقط بسذاجة أو بسوء نية، مواساة ذاك الذي يرثي غياب الاعتراف به إذ نذكره بنجاحاته البارحة. وإن هذا التذكير، على العكس من هذا، يقوم بقياس مقدار نقص الاعتراف به اليوم على نحو قاسٍ. وإن أكاليل غار العام الماضي تشكو بالأحرى من أنها لا تعوّض عن غياب أكاليل الغار المقطوعة والطازجة. وإني لأستطيع أن أخفض مطالبي، وأن أبدع لنفسي نسقاً للتعويضات الثانوية (بل الثلاثية!)، ولكن مهما كانت نتيجة الاعترافات المنجزة سابقاً، فإني لا أستطيع أن أستغني جذرياً عن اعتراف متجدّد.

إن المقارنة بين حاجة الاعتراف وحاجة التنفس، ليست مجّرد مصادفة. فنحن نصادفها تحت أقلام الكتاب الأكثر تنوعاً. وقد وجدها موريتز بخصوص صورة الذات المزود بها كل كائن: «إن الثقة بالذات ضرورية بالنسبة إلى حياتنا الأخلاقية كضرورة التنفس لحياتنا الجسدية». ولكن الثقة بالذات تمثل جوهرياً صورة إيجابية يريدها الآخرون مني، قمت بدوري باستنباطها. فالآخر كما يقول بالانت، هو كالهواء بالنسبة إليّ، وهو في المناخ، وفي رئتي، وفي كل ما لا يدرك: ولم أكتشف كم هو ضروري بالنسبة إليّ إلا عندما غامرت بفقدانه. والحرمان من التعايش هو الاختناق. وقد ينبثق، في غياب أي اعتراف، السأمُ الذي يعطي، مثل الذبحة الصدرية، أعراضاً جسدية للاختناق، وإنه ليأخذ بحنجرتنا. فعندما نكون مضطهدين، تبدو الرئتان كأنهما ما عادتا تريدان أن تتمددا.

وتمثل الوحدانية الشرط الجسدي لنقص الاعتراف. فإذا كان الآخرون غائبين، فإننا لا نستطيع أن نلتقط نظرتهم كما هو بدهي. ولكن يمكن أن يكون محتملاً أن الأكثر ألماً أيضاً من الوحدانية الجسدية، والتي ربما تكون قد أعدتها أو زينتها حجج مختلفة، هو العيش في وسط الآخرين من غير تلقٍ لأي علامة. وقد صاغ وليام جيمس هذا الأمر جيداً في وصفه لـ «الذات الاجتماعية»: «تمثل الذات الاجتماعية للإنسان الاعتراف الذي يحظى به من نظرائه. فنحن لسنا فقط حيوانات في قطيع، نحب أن نكون بالقرب من أصحابنا، ولكن لدينا ميل فطري أيضاً لكي

يرانا الآخرون من جنسنا بعين الرضا. ولا يمكن أن نتصور عذاباً أكثر شيطانية، إذا كان هذا ممكناً جسدياً، من أن يُطلق المرء في مجتمع، ثم يظل فيه لا يلاحظ تماماً كل الأعضاء الذين يكوّنون هذا المجتمع». وإن الذي جعلنا نعرف هذا هو وضع الغريب، والهامشي، والمستبعد. ولقد رأى آدم سميث من قبل أن الفقراء هم أولئك الذين لا يلاحظهم أحد، والذين لا يرتقون إلى الوجود في أعين مواطنيهم. فـ «الفقير يدخل ويخرج من غير أن نلاحظه، وهو، في وسط الجماهير، يجد نفسه في الظلمة ذاتها التي يجد نفسه فيها مسجوناً في كوخه». «فالإنسان غير المرئي» كما هو الأسود الأمريكي أيضاً في وصف رالف إليسون الكلاسيكي: «إنني غير مرئي، افهموا جيداً، وإني لأكون كذلك فقط لأن الناس يرفضون أن يروني. [. . .] وقد تشكّون غالباً وواقعياً في وجودكم، [. . .] فأنتم تبتلعكم حاجة إقناعكم: إنكم موجودون، واقعاً، في العالم الفعلي، وإنكم لتُقسِمون بأن تأتوا بهم ليعترفوا بكم».

تُعَدُّ الكهولة، بدورها، نقصاً ليس في القوى الحيوية فقط، بل في الوجود كذلك. والسبب الأول فيها هو تصاعد الوحدانية. ولقد كتب فيكتور هوغو قائلاً: «بدأت الموت بالوحدانية». فالوجود يمكن أن يموت حتى قبل أن تنطفئ الحياة. وإن الكائن الاجتماعي للكهولة ينفصل تدريجياً عن مختلف الشبكات التي يساهم فيها. إذ إن الملل يصبح التجربة الرئيسة لحياته. والموزعون المعتادون للاعتراف يختفون الواحد بعد الآخر (وهذا

هو الانتخاب الطبيعي)، وأما أولئك الذين يحلون محلهم ـ «الأجيال الجديدة» ـ فإنهم لا يجدون أي منفعة في الكهل، ثم إنه فوق ذلك لا يهمهم (وهذا هو الانتخاب الإرادي). فهم ليسوا بحاجة إلى كهل ولا هو بحاجة إليهم، حتى وإن كان دافع الوجود لا يزال قائماً.

يقول نوربير إلياس: توجد «عزلة للمُتماوت» أي للكهل، وهي حديثه على نحو خاص: إننا نخاف من الموت، وإذاً نخاف أيضاً من كل ما يجعلنا نفكر فيه. وإننا لنفضل أن نبعد عن مجال رؤيتنا هؤلاء الذين يذكروننا به كثيراً. ولكي يكون ذلك، فإننا نسجن الكهول في بيوت للتقاعد، حيث لا يرون إلا كهولاً آخرين: لقد تخلصنا من هذا المشهد غير الملائم، ولكن هؤلاء لن يحصلوا إلا على إحساس ضئيل بالوجود في هذه الأمكنة حيث يعاشرون ليس أولئك الذين كان يحسب لهم حساباً في حياتهم، ولكنهم يعاشرون مجهولين، يشبهونهم بالإضافة إلى ذلك، وإذاً لا فائدة فيهم. وهكذا، فإن تعددية الوحدانيات لا تخلق مجتمعاً. ثم إن الخطوة التالية هي المستشفى، حيث يموت، في أيامنا، معظم الأشخاص المسنين: إننا نعالج فيها أعضاءهم، وليس كائنهم ونسعى إلى تطويل حياتهم، وليس وجودهم. فالكهول يموتون وحدانيين: لقد غادرهم الوجود قبل أن تغادرهم الحياة.

3 ـ أصل الأفراد

لا يمكن الوصول إلى أصل الأنواع، في حين أن أصل الأفراد يظهر في كل يوم أمام أعيننا. وإنه تطور أطفالنا. وإني به أريد أن أتعلق الآن إذ أقترح قصة «مثالية»: إنها قصة مؤسسة على ملاحظات علماء النفس المعاصرين، ولكنها مبسطة ومعممة. فكيف ينبثق الوجود، وما هي التفاعلات الاجتماعية الأولية، والتي لا يختزل بعضها إلى بعضها الآخر، والتي على قاعدتها ستنبني تفاعلات عالم البالغين؟ لا يوجد جواب موحد عن الأسئلة. فعلماء النفس ومحللو نفس الطفولة كانوا غالباً جد مندهشين من الاكتشاف الخاص الذي قاموا به لتوّهم والذي أرادوا أن يعمّموه على مجموع نشاطات الطفولة: يقال لنا إذا لم يكن كل شيء عدواناً، فحينئذ يكون كل شيء حباً، أو تعلقاً، أو مواساة، وعناية. ويجب على كل واحد من هذه المصطلحات أن يصف مجموع علاقات الأبوين والطفل. ويمكننا أن نتساءل، عوضاً عن التأويلات المتنافسة للواقعة نفسها، إذا لم يكن المقصود هنا هو وقائع مختلفة، ويجب علينا حينئذ أن نقيم بعضها إزاء بعض. ومن هنا، فإن المهمة ليست على الدوام ميسورة.

لقد جعلت هذه المهمة عسيرة على نحو خاص بسبب السمة الواقعية الفريدة لهذا الكائن: المولود الجديد، والذي نسعى مجتهدين لكي نماثله بواقعيات أكثر ألفة. ولم يكن لعلماء النفس أن يتخلصوا من هذا الإغواء. فبعضهم يتحدث، حتى بعد

الولادة، عن تكافل تام بين الأم والطفل. وما دام الأمر كذلك، فإن هذا التكافل لا يمكن أن يوجد إلا استعارياً، وفقط في ذهن الأم، من غير أن يوجد أبداً في ذهن الطفل. وثمة آخرون، يخضعون، من غير شك، إلى مركزية للبلوغ غير واعية، ويسقطون على الطفولة الصغرى حالة ذهنية تأتي متأخرة جداً. وما دام هذا هكذا، فإننا لا نستطيع أن نرى إلا من خلال وجهة نظر الإنسان أنه أتمَّ تطوراً انطلاقاً من صغير الإنسان بوصفه تجسيداً للأنانية البدئية (بياجيه Piaget)، أو من خلال انطواء طفولي (ماهلير Mahler)، ووصف تطوره بوصفه جهداً يتجاوز به عجزه (فيربيرن)، أو من أجل الوصول إلى الاستقلال (وينينكوت Winnincott). وما ليس ميسوراً التفكير فيه في الواقع هو هذه الحالة البدئية حيث الكائنان، الطفل والأهل، يكونان منفصلين، وحيث بالأحرى يحتاج الواحد للآخر.

ثمة شيء أكيد مع ذلك، بغض النظر عن المصطلح الذي نستخدمه في وصفه: يولد الطفل مع الحاجة إلى الآخرين ومع استعداد مسبق لإنشاء علاقة معهم. إنه، لكي نتكلم كما يتكلم روسّو، «صُنع لكي يصبح اجتماعياً». فهو منذ اللحظة الأولى لحياته، يتعرف إلى شيء من بين أشياء أخرى: إنه وجه الإنسان الذي يتحقق منه بوصفه هكذا بواسطة حضور العينين. ويميز الطفل أيضاً، منذ الأسابيع الأولى، الصوت الإنساني من الأصوات الأخرى.

أما في ما يخص حاجة الآخرين، فإنها تمتد أيضاً، كما هو

معلوم، إلى ما أسميه هنا الحياة: لا يستطيع الطفل أن يبقى حياً من غير أن يغذيه شخص آخر غيره. ولكن هذه التبعية البيولوجية، البدهية، قد استخدمت، زمناً طويلاً، قناعاً لتبعية أخرى هي التبعية الاجتماعية: إنها الحاجة إلى الوجود، وليس فقط إلى الحياة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن كل شيء يبدو مشيراً إلى أن التبعيتين متميزتان. فالحاجة إلى المواساة ليست بديلاً عن الغذاء. ولقد لوحظ ذلك جيداً منذ تجربة هارلو Harlow الشهيرة الخاصة بالقرود الصغيرة: إن هؤلاء يفضلون من يتزيَّ بهيئة قرد يقدم الملامسة نفسها التي تقدمها أمهم على متزيّ آخر يغذيهم ولكنهم لا يستطيعون أن يفركوا أجسادهم به. وكذلك، بل أكثر من هذا، فإن الطفل محتاج إلى حمل، وهدهدة، وإحاطة بالأصوات، وملامسة عطوفة، وليس إلى الغذاء فقط. فالمسافة الأولى التي تستطيع نظرة الطفل أن تركز فيها ليست من سنتمترين، هنا حيث يكون الثدي الذي يريد أن يرضعه، ولكن من عشرين سنتمتراً، هنا حيث يوجد وجه الأم.

إن التحقق من المراحل الكبرى لتطور الفرد، مثل: المرحلة الشفاهية، والمرحلة الشرجية، والمرحلة التناسلية، لا تزال تمثل رؤية بيولوجية لتطوره. فهذه «المراحل» التي أقامها أبراهام وأعاد فرويد أخذها، لتظهر ليس فقط المسلمة الجنسية للنظرية ـ الجنسانية «السوية» (البالغة) بما أنه هدف الوصول، وجسد الطفل بما أنه مقطع تبعاً لحاجات النظرية وحدها ـ ولكنها تظهر أيضاً فكرها المضاد للنزعة الاجتماعية: لا توجد مرحلة من

هذه المراحل قد تم التحقق منها بوساطة علاقة خاصة مع الآخر، تماماً كما لو أن كل شيء كان مهماً بالنسبة إلى الطفل موجود في جسمه الخاص. فالطفل ينظر قبل أن يرضع. ولكن الأهمية الخاصة بهذه المرحلة المرآوية «مرحلة المرآة»، أنها تقيم نفسها دائماً على التوقع (تعد «المرحلة المرآوية» اللاكانية خطوة غامضة في هذا الاتجاه).

لقد أثبت علم النفس الوراثي، منذ زمن طويل، أن تطور الطفل لا يجري باكتساب عناصر جديدة جذرياً، ولكنه يجري بالأحرى بتنوع النشاطات وتخصصها، وهي نشاطات ماثلة منذ البداية، وتبدو لنا، بعد فترة، بوصفها تلفيقية ويعد الطفل مستعداً مسبقاً للنزعة الاجتماعية، وذلك منذ الولادة، ولكن هذا الاستعداد التفاعلي لا يتوقف عن التعقد وعن التميز ـ وذلك على الأقل حتى بلوغ سن الرشد. ولذا، فإن العاطفي لا يسبق المعرفي، والذات لا تأتي قبل الآخر: إن كل شيء يكون حاضراً كلية قبل أن يختلف وقبل أن يصبح تاماً.

ويقع التمييز الأكثر بدائية بين مبدأ سلبي ومبدأ إيجابي: في التفاعل، يتطلع الطفل إلى أن يكون المريض والعامل المرضي في الوقت نفسه. إنه سلبي عندما يواسيه أبواه. وإيجابي عندما يسعى إلى سبر محيطه. فهو يريد، في الآن ذاته، أن يكون مطمئناً وأن يكون مثاراً. وهذا يعني إذاً أن يجد المعلوم وأن يكتشف المجهول. ولكي نتكلم كما يتكلم بياجيه، فإنه يمارس التماثل (تماثل العالم مع الذات) والتوافق (توافق الذات مع

العالم). ولا تتناسب هذه المزاوجة المؤسِّسة مع التعارض بين حاجة الآخر وتأكيد الذات: يؤكد الطفل نفسه بتبعيته إزاء الآخر كما يؤكدها بفضوله نحو العالم الخارجي. وإن حاجته للآخرين لتضم هذا النشاط كما تضم النشاط الآخر. وإن تناوب اللحظات النشطة أو السلبية ليعززه، على العكس من ذلك، التناوبَ الموازي لحضور الأبوين وغيابهم، وهذا يعني إذاً لحظات الحماية والمواساة، ومن جهة أخرى، لحظات التخلي. وإن لحظات الفراق هذه ليست أقل بناء للعلاقات مع الآخر من لحظات الحضور: يجب أن يحس الطفل بأنه مُواسى لكي ينطلق إلى سبر العالم المجهول من حوله. ولكن الغياب هو الذي سيقوده إلى بناء هوية الأبوين تدريجياً، وإلى أن يصبح واعياً بجريان الزمن والذي سيعده لاكتساب اللسان. وإن هذا الغياب الحتمي، مهما كان موقتاً أيضاً، سيجعله شيئاً فشيئاً حساساً إزاء نقصه الأصلي، كما سيجعله في مواجهة أنه لا يشكل كلاً مكتفياً بذاته. وأما البقية من حياته فستكرَّس لمحاولات غايتها طمر هذا الشق الأساس (إذا كان بالإمكان استعمال تعبير بالانت هكذا، مع تغيير المعنى قليلاً).

يستمر تنوع التواصل الاجتماعي عند الطفل. ومن أجل حاجات هذا العرض، فإن من الأفضل أن نميز، بدورنا، بين مراحل، يتسم كل منها باكتساب شكل جديد من أشكال التفاعل. ويجب أن لا نخفي على أنفسنا أن افتراقها يتضمن جزءاً من القسرية: لا يتم إنجاز التغيرات على مستوى واحد، وإن مختلف

وجوه الشخصية لا تتطور على الإيقاع نفسه. فنحن إذ نفضّل واحداً منها، فإننا نهمل حتماً وجوهاً أخرى. وتوجد أيضاً متغيرات كبرى في التطور الفردي للأطفال. وإن أي علامة دالّة على العمر لا يمكن الأخذ بها إلا بوصفها وسيطاً تقريبياً. ويجب أن نفهم هكذا الوصف التالي للمراحل التطورية، والتي أستلهم من أجلها من نظرة كلية حديثة حول القضية، إنها نظرة «هـ. ر. شايفر». وتخص هذه المحطات، أوضاعاً تفاعلية بين الطفل والأبوين، وهذا ما يجب تحديده. وإننا لنستطيع فقط، وبشكل اصطناعي، أن نعزل تطور الطفل وأن لا نشير إلى الأفعال التتميمية للأبوين.

محطة 1: «**اتصال**» (ويكون من عمر صفر إلى شهرين). والاكتساب المهم لهذه المحطة هو من النظام البيولوجي: يتبنى الطفل الإيقاعات الأساسية للنوم واليقظة، ولهضم الأغذية وطرد الغائط. لكن التفاعل الاجتماعي لا يكون غائباً أبداً: إذ نراه مهيئاً مسبقاً لكي يميز الأصوات والوجوه الإنسانية، ولكي يتحقق بسرعة من أصوات ووجوه أبويه، وإنه ليتعلم أن يجذب انتباههما إما بالبكاء وإما بالبسمات. وهو يدخل، أثناء تغذيته، في تفاعل مع الشخص الذي يحمله بين ذراعيه: إن جنين الحوار البعيد كائن هنا. والطفل لا يميز جيداً بين الأشخاص والأشياء: الوجه المرسوم والوجه الواقعي يثيران لديه ردود فعل مشابهة.

محطة 2: «**النظر**» (وتكون من شهرين إلى خمسة). يستطيع الطفل، الآن ما دام متمكناً من دوراته البيولوجية، أن يلتفت أكثر

نحو العالم المحيط. والتطور البيولوجي الأكثر دلالة، والذي يحدث بغتة في بداية هذه الفترة، يتمثل في القدرة على تركيز نظرته من مسافات متنوعة (ولقد رأينا في السابق، أن التركيز إذ يتم على مسافة عشرين سنتمتراً، فإن بقية العالم تبقى ضبابية). فالقدرات البصرية، تبلغ بالفعل تطورها الكامل سريعاً. والطفل في هذه الحالة لم يعد يكتفي بالنظر إلى أبويه، بل هو يسعى إلى جذب نظرهم والإمساك به. وإنه ليتعلم أيضاً أن يستدير بنظرته عن وعي. كما تصبح البسمة جواباً مُرَاقباً عن الالتماس. والتبادلات الصوتية الأولى تتشكل، وإن كانت تظل أكثر اقتضاباً من تبادلات النظر. وثمة تفاعلات أكثر تهيئة تأخذ الآن مكاناً: يتحرك الأبوان والطفل أحياناً متناغمين (مثال ذلك عندما «يغنون» معاً)، وفي أحيان أخرى متناوبين، كل بدوره ويمكن للبصري والسمعي أن يكونا متوافقين أيضاً.

محطة 3: «**استخدام اليد**» (من خمسة إلى تسعة أشهر). ويظهر في بداية هذه الفترة تغير جسدي مهم: يكتسب الطفل استقامة أكبر في حركاته، وقدرة على معالجة الأشياء التي تحيط به بيديه. فكل شيء جديد يسحره، وإنه ليستوعبه بشراهة. وفي النتيجة، يحيد إلى حد ما عن التفاعل الإنساني لكي يركز اهتمامه على عالم الأشياء. وبهذا، تصبح الكائنات الإنسانية إما أشياء بين الأشياء، ونحن نسعى لسبرها ومعالجتها، وإما أن نصبح شركاء في هذا السبر. نستطيع أن نقول إن الأوضاع الثلاثية، المكونة من فاعلين وشيء، تزيل الثنائية البدئية خلال هذه الفترة. وتصبح

الآن علاقات التناوب والتعاون معززة. وتجسد حركة التأشير بعلامة هذا التفاعل، مع أنها في هذا الوقت غير ناضجة الإعداد: إنها تشير إلى شيء بقصد موضوع آخر. ويتعلم الطفل أيضاً في هذا الوقت اسماء بعض الأشياء. وتقوده زيادة المهارة اليدوية من سبر الأشياء إلى معالجتها: تتحرك هذه تبعاً لإشارتها.

محطة 4: «**الذاكرة**» (من تسعة إلى ثمانية عشر شهراً). يرى عدد من المؤلفين، أن التغيرات التي تحدث حوالى الشهر التاسع مهمة جداً وهي تستحق أن ينظر إليها بوصفها ولادة ثانية، ودخولاً نهائياً إلى العالم الإنساني. ويسمح التطور الذهني، وتطور الذاكرة لدى الطفل باستبطان البعد الزماني وعليه فإنّه يبدأ بالتحقق من هوية الأفراد من حوله. ويعني هذا إذاً أن الأشخاص يفترقون عن الأشياء افتراقاً نهائياً. ومن هنا، فإن الطفل يركّز الآن على بعض الأفراد المألوفين الذين يتحقق منهم بيسر، ويخاف الغرباء. وهو ليتذكر الماضي تذكراً كافياً لكي يهيمن على سلوكه الحاضر: بينما يظهر صغير القرد، مثلاً، علامات الرضا دائماً عندما تظهر أمه أمامه بعد غياب، فإن صغير الإنسان يختار أن «يحرد» أي يختار أن يعاقب الأم على غيابها الماضي. وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يقلد الأم التي استطاعت أن لا تعيره انتباهها. وهكذا، فإن شبه الحوار للمحطات السابقة يخلي الآن مكانه للحوار الواقعي (وإن كان غير كلامي دائماً)، كما هي الحال في اللعبة المعروفة، والمحبوبة: «كوكو، ها أنذا!». وهذا يعني أن التبادلية قد ولدت. وأخيراً، فهو إذ يعترف بالآخر بأنه شريك في

الحوار، فإنه يشكل من ذاته قضية ويكتشف القصدية: إنه يتم الآن عملاً لأنه يريده، ليس بوصفه رد فعل على الالتماسات الخارجية. ويبدأ أيضاً بملاحظة فارق واضح بين مجموعة «البالغين والآباء» ومجموعة «الأطفال والمرافقين». وهذه فوارق إذاً بين شركاء غير متماثلين ومتماثلين: يصبح سلوك التنافس بين أعضاء ينتمون إلى نفس المجموعة العمرية أمراً ممكناً. ونجد الآن أن البنى الثلاثية تجمع ثلاثة فاعلين مختلفين.

محطة 5: «**اللغة**» (بدءاً من الشهر الثامن عشر). يهيأ التمكن من الأفعال لاكتساب اللغة. وهي أفعال تمت أثناء المحطات السابقة. فالطفل، من جهة، يثبت في نفسه، جوهرياً من خلال اللعبة، القدرة على الترميز، أي القدرة على إشراك هويتين بشكل ثابت، لا يمكن لإحداهما أن تكون غائبة. ويعني الأمر إذاً أن هذا أصل من أصول الإجراء المرجعي، أو تمييز مقاطع من العالم. ويعرف الطفل، من جهة أخرى، ممارسة الحوار ما قبل «الكلامي» والتعاون مع شريك، وهو هدف مشترك يوجّه أفعال الشريكَيْن. وأما اللغة فتستخدم العلامات الكلامية المسبقة الإنشاء، وتولِّف هاتين الوظيفتين، المرجعيتين والتواصليتين، وتنشرهما على نحو واسع: يمكننا الآن أن نميز كل المواضيع، وكل الأوضاع، وأن نتواصل مع كل أولئك الذين يعرفون الشرعة نفسها، أي اللغة نفسها. فالمعنى ينفصل عن «المرجع» (عن العالم الذي تم تمييزه)، لكي يقوم في ذهن المتكلمين، حيث تحمله الصورة العقلية للأصوات. ويعد التفاعل الذي

تسمح اللغة به ـ المحادثة ـ في هذه النقطة أعلى من كل ما سبقه، سواء من حيث الدقة، أم من حيث الفعالية. ويصبح هو النشاط الإنساني الألمع، فيهيمن بدوره على كل أشكال التفاعل الأخرى. واللغة هي نفسها اجتماعية، لأنها تأتينا من أناس آخرين سبقونا، واكتسابها يكرس دخول الطفل النهائي، والذي لا عودة عنه، إلى الوجود. ويعرف هذا الاكتساب بدوره عدداً من المراحل، وإنه، بمعنى ما، لا ينتهي أبداً.

لا نستطيع الآن أن نمر بهذه المحطّات نفسها لكي نحاول أن نقف على الأشكال الأولية للتفاعل التي يكتسبها الطفل تدريجياً. سيكون هذا نوعاً من الألفاظ الأساسية التي نشتق منها، توليفاً وتحويلاً، الأعمال المعقدة لحياة البالغ.

كان المختصون، أثناء المحطة الأولى، محطة التماس (الاتصال)، قد وصفوا النشاط، الذي يدركه الطفل (يميّزه) من الوظائف العضوية البسيطة، بمساعدة مصطلحات مختلفة ولكنها تلتقي على المعنى المناسب: يسعى الأطفال إلى التماس المواسي مع جسد ناعم ودافئ، وإنهم ليرغبون في أن يكونوا مُحْتَضَنين، ومُهَدْهَدين، ومُخَاطين بروائح وضوضاء تصبح مألوفة. وإننا لنقول، مسقطين عليهم بشكل مرئي وجهة نظر بالغة، إنهم يريدون أن يكونوا محميين ومطمأنين، وذلك لأنهم بحاجة إلى ارتباط وحنان. ويُعَدّ هذا سلوكاً أولياً لا يأتي بديلاً عن شيء آخر أو بغية الحصول على نتيجة. إنه هدف بذاته، وإننا لنعزوه أحياناً إلى «غريزة التجمع»[2]. وسأشير إلى مجموع الأعمال المتناسبة

حيث يكون الطفل مريضاً وليس عاملاً، مثل كونه مواسياً.

وتبدأ المحطة الثانية، محطة النظر، ليس بحدث النظر ـ فهذا أمر يفعله الطفل منذ ولادته ـ ولكن بالبحث عن نظر الآخرين، وبالرغبة في أن يكون منظوراً إليه. ويعد الفارق بين الأمرين جوهرياً فهو يسم الانفصال الأول الكبير بين الإنسان وبين الحيوانات الأخرى العليا. فهذه، كما رأينا، تعرف الوضع المكون من وجه لوجه، ولكن ليس لهذا الوضع سوى نتائج محدودة ومتأخرة. وهي غائبة عن الطفولة الصغيرة. فالقرد الصغير، مثل الرضيع الإنساني، يجد حاجة ملحة عنده للمواساة. وعندما يلعب وحيداً أو مع أقرانه، فإنه يقف دائماً على مسافة قريبة من أمه: يريد أن يكون في مستطاعه رؤيتها. ولكنه لا يبحث عن نظرتها، ولا يفعل شيئاً لكي تراه بدورها (وبلغة سارتر ـ الذي عرف جيداً الدور البنائي للنظرة ـ فإن هذا يعني: «أن علاقتي الأساسية مع الآخر ـ الذات يجب أن تعود إلى إمكانيتي الدائمة في أن يراني الآخر»). فنظرة الأبوين هي المرآة الأولى التي يرى الطفل فيها نفسه.

وتسم هذه اللحظة الحاسمة تزامنيةَ وعيه بالآخر (الذي يجب أن ينظر إليه) ووعيه بذاته (الذي ينظر الآخر إليه)، وبذلك ميلاد الوعي نفسه. وإن الطفل، وإن كان لا يستطيع، كما هو بدهي، أن يقول هذا لنفسه، إلا أنه انطلاقاً من هذه اللحظة يعرفه: لقد نظروا إليَّ، إذاً أنا موجود. وهكذا، فإن نظرة الأبوين تدخل الطفل إلى الوجود. وبما أن الأبوين والطفل يعرفون أهمية هذه

اللحظة (في حين أنه لا يوجد شيء يدعو إلى ذلك)، فإنهم ينظرون بعضهم إلى بعض تبادلياً وفي العيون خلال زمن طويل. وهذه العملية ستكون استثنائية تماماً في سن الرشد، حيث النظرة المتبادلة لأكثر من عشر ثوانٍ لا يمكن أن تعني إلا شيئين: أن الشريكين سيقتتلان أو سيمارسان الحب. ويمكن للعبارة الهيغلية: «إنه يبتغي أن يكون معترفاً به» أن تشير إلى هذا الوضع الحاسم، حيث يكون الطفل دائماً مُتَعايناً وليس عاملاً.

ويبدأ الطفل أثناء هذه المرحلة نفسها، التي تتراوح ما بين الشهرين والخمسة أشهر، في القيام بأدوار أكثر نشاطاً. فهو يساهم بشكل أكثر وضوحاً: التناوب والتعاون وذلك إذا قام الجانبان بإنجاز الفعل نفسه، مثل إنتاج الأصوات أو الحركات، تناوباً (وهذا يبدو أكثر وروداً) أو تزامناً.

وتتراجع العلاقات بالأشخاص إلى المستوى الأخير في المرحلة الثالثة، وهي مرحلة المعالجة باليد. ويسعى الطفل لكي يستفيد خصوصاً من هذه القدرات المتصاعدة على الإمساك وعلى تحريك الأشياء التي تحيط به. ومع ذلك، فإن التمييز بين الأشخاص والأشياء غير قائم في ذهنه. فهو يستطيع أن يتصرف على النحو نفسه مع الكائنات الإنسانية التي تحيط به. ونستطيع هنا أن نلاحظ نشاطين: «سبر» العالم المحيط من غير تغييره، و«التحديد» بمعنى أنه صار العلة الفاعلة لتحولات العالم. هذه المواقف ستشهد تطورات مختلفة في العالم الراشد: يقود السبر إلى العلم، ويقود التحديد إلى التقنية ـ ولكنه يقود أيضاً في

العالم الإنساني إلى العمل الاجتماعي.

وتظهر أعمال جديدة أثناء المرحلة الرابعة. فالطفل يسعى الآن لأن يحاكي أبويه أو من يقوم بصحبته (لم يكن الاثنان متميزين جيداً أثناء السبر أو أثناء التحديد). ويبدأ الطفل بـ «مقاتلة» منافسيه، وذلك بعد فترة من الزمن، ولكن في قلب هذه المرحلة دائماً. ويعد هذا الفعل بعيداً عن أن يكون الفعل الأول الذي يمارسه الطفل. وقد رأينا أن الفلاسفة، من هوبس إلى نيتشه ومروراً بهيغل، يجعلون من هذا الفعل السمة المكونة للإنسانية. فهو يشتمل بالفعل على تطور متقدم. ولهذا يبدو أن من الصعب الحديث عن عدوانية فطريه أو عن سادية أصلية. ويقول ميشال بالانت: في التحليل «نحن بالفعل لم نلاحظ قط شخصاً خبيثاً أو سيئاً بالخلقة (بالفطرة)، ولا سادياً فعلاً. [. . .] إن الألم هو الذي يجعل المرء خبيثاً». والمعركة نشاط يحدّده هدفه: الحصول على شيء، أو على انتباه شخص ما. فإذا لم يحضر أي منافس، فلن تكون ثمة معركة، وإنه لمن التعسف إذاً أن نلتمس في الإنسان غريزة، أو دافعاً، أو طاقة عدوانية: إن هذا تشييء لصفة الفطرة، وللمبدأ المحفز لما هو ليس سوى أداة لبلوغ الهدف. والحيوانات هي أيضاً لا تعرف «غريزة عدوانية»، وذلك على عكس ما تشيعه بعض تعميمات علم الأخلاق.

تمثل المعركة العمل الأول الذي يتجه إلى المصاحبين فقط، وليس إلى الأبوين. فهذان ليسا منافسين. ولا تستطيع العدوانية إزاءهم أن تتخذ شكلاً عدائياً (ولكنها تتخذ بالأحرى شكل الحرد

أو، في ما بعد، شكل التمرد). فالمعركة لا ترتبط بالضرورة بطلب الاعتراف من المنافس، بل هي بالأحرى امتحان للقوة: ثمة طفلان يتخاطفان اللعبة نفسها، وسينتصر الأكثر قوة من غير أن يهتم بنظرة المغلوب. ويمكن للمعركة، في ما بعد، أن تكون مصحوبة بطلب الاعتراف من طرف ثالث، قد يكون مشاهداً أو قاضياً. يقود هذا التوليف من الأعمال الأولية إلى أحاسيس معقدة، مثل الغيرة، والحسد أو الحقد.

ويضيف اكتساب اللغة، أثناء المرحلة الخامسة، أبعاداً جديدة لكل عمل مُوْرِسَ من قبل: يمكننا الآن أن نحظى بالمواساة أو بالاعتراف بمساعدة الكلمات وليس بمساعدة الحركات أو النظرات. وكذلك يمكننا أن نحدد العالم أو نسبره باللغة، وأن نناوب الكلام، وأن نحاكيه. ونستطيع أيضاً في هذه اللحظة، ان نحدد مكان الهيئة المسماة الهيئة «الأوديبية». وكما لاحظ بالانت، فإنها تتعارض مع العلاقة السابقة بسمات ثلاث: 1 ـ إنها ثلاثية بدلاً من أن تكون ثنائية. 2 ـ إنها صراع وليست تتمة. 3 ـ إنها كلامية وليست جسدية.

ولم أشر إلى الحب بين هذه الأعمال البدائية. والسبب، كما يبدو لي، أن علاقة الطفل بأبويه لن تغتني إذا غلفت بهذا التعبير العام جداً. فالطفل يحس، في البداية، بالحاجة إلى الآخرين، وبالحاجة إلى المواساة وإلى الاعتراف به، والحاجة إلى التعاون والمشاركة. وتجد كل العناصر السابقة نفسها في ما بعد، وذلك عندما يثبت شخص الأبوين ويتحقق: يمثل حب

الطفل تركيباً وليس عملاً بدائياً. ويمكن أن نقول الشي نفسه عن الحب الفضائحي عند البالغين، حتى وإن كان الحبان لا ينتميان إلى النوع نفسه: لذة شبقية، حاجة إلى أن يكون معترفاً به وأن يقوم بالاعتراف بدوره، وأن يتعاون، وأن يقاتل. ويشكل كل هذا، وأشياء أخرى أيضاً، العلاقة الغرامية.

ويوجد، على العكس من ذلك، عمل يكتشفه الأبوان والطفل بعد زمن قليل (ويمكنه هو أيضاً أن يكون عنصراً متمماً أو شكلاً للحب). وربما نستطيع أن نسميه «التوحد». فالأم تستطيع أن تختبر في وقت مبكر جداً إحساساً بالتوحد مع طفلها. وهو ضرب من التوازن الجسدي مع التكافل الأمومي الداخلي. ولكن يجب أن ننتظر زمناً أطول إذا أردنا أن يختبر الفردان الإحساس نفسه، فلا يختلط هذا مع وهم العودة إلى التكافل. فنحن لا نجهل في التوحد أن الآخر هو آخر، وأننا نبقى داخل التعايش، ولكن توجد استمرارية في الوقت نفسه بين الشريكين: إنه اليقين المطلق، الذي لا يقبل أي شك بأنه سيكون مقبولاً لدى الآخر. ويعرف الشخصان المنتميان إلى هذه الحالة ما ينسبه أرسطو إلى الصداقة في عليائها. ففرح الواحد هو فرح الآخر، أو بالأحرى: يكونُ الحضور البسيط لأحدهما، الذي لا نطلب منه شيئاً، ينبوعاً من الفرح الهادئ بالنسبة إلى الآخر. فأنا أحبه لذاته وليس لذاتي. وإني ليعروني الحبور لوجوده من غير منفعة أنتظرها. فأنا غير محتاج إلى ذلك: أن أحب هكذا، هذا يجعلني أختبر إحساساً مكثفاً مشعاً

عن وجودي الخاص. وبهذا يكون النقص الأصلي نسياً منسياً.

يؤكد التحول علاقات الأطفال بآبائهم في منعطفين: عندما يصبح الأطفال بالغين، وعندما يصبح الأهل كهولاً. ففي اللحظة التي يبلغ الأطفال فيها النضج، يكون وضعهم وكذلك وضع آبائهم قد تحول. رأينا أن بعض الأعمال البدائية كانت متماثلة، وبعضها الآخر كان غير متماثل. وهذه الأخيرة هي التي تجد نفسها الآن ممسوسة لأن أدوار الأبوين والطفل قد اختلفت فيها اختلافاً جذرياً: الواحد يواسي ويعترف، بينما الآخر فمواسٍ ومُعْتَرَفٍ به. وهذا ما لا يريد الطفل أن يقبله عندما يصبح بالغاً. وأما الأمر المتعلق بالمواساة، والحاجة إلى الحماية والطمأنينة، فهو الآن مُعَاش بوصفه أمراً طفولياً على نحو مخصوص. ثم يمكن للبالغ أن يتطلع فردياً إلى مختلف أشكال المواساة، ولكنه إذا وجد حاجة مستمرة إليها، فسينظر إليه محيطه بوصفه سيئ التأقلم نفسياً. والطفل إذ يكبر، ولكي يحس بالضبط بأنه بالغ، فإنه بحاجة إلى الإعراض عن المواساة التي يقدمها له أبواه («أنا لم أعد طفلاً، فتوقفي عن معاملتي بأموميّة»). وليس الأمر بالضبط كذلك بالنسبة إلى الاعتراف: نحن بحاجة دائمة إليه أكنّا أطفالاً أم بالغين. ولكن عوضاً عن الاعتراف الذي يعطيه الأبوان، على نحو آلي قليلاً، فإن الطفل إذ يكبر يتمنى تعددية اعترافات جديدة: تعددية أقرانه، وتعددية الشخص المحبوب، وتعددية الأساتذة ورؤساء العمل، وهكذا دواليك.

ليس فقط أن الطفل عندما يصبح بالغاً لا يريد الاكتفاء

بالانتفاع من المواساة والاعتراف من الأبوين، وإنما يريد بالإضافة إلى هذا أن يتوّلى بنفسه الدور النشط في هذه العلاقات، وأن يصبح بدوره ينبوعاً للحماية والاعتراف. لأنه يفهم الآن أنه إذا كان ثمة مصلحة في المواساة والاعتراف، فهناك مصلحة أخرى أعظم في أن يغدق هو نفسه المواساة والاعتراف (لقد لاحظنا أصلَ هذا الموقف الجديد في لحظة يرفض فيها الطفل أن يعطي لأهله اعترافه الخاص، مفضلاً أن يحرد لكي يعاقبهما على نقص سابق في الانتباه إليه). وما دام الحال كذلك، فليس بالقرب من أبويه، وهما في هذه المرحلة من حياتهما بالغان سليمان ومعتادان على تجاوز هذا النوع من العناية، يستطيع أن يمارس هذه الأدوار الجديدة إذاً يبتعد عنهما لا محالة، بحثاً عن أوضاع جديدة حيث يكون في إمكانه الوصول إلى هذه الأدوار.

إن تجربة الأبوين تجربة مختلفة كما هو بدهي. فحبهما لطفلهما يحتوي على شيء متناقض في أصله: إذا كانا يحبان طفلهما، فهما يريدان أن يصبح هذا شخصاً مستقلاً، ولا يكونان في النتيجة بحاجة إليه. ولهذا، فإن الذاكرة الفردية التي يملكها البشر، وهي درجة مجهولة لدى الحيوانات، تجعل التجربة المشتركة تماماً للفراق مع الأطفال تجربة مضنية (بعد وقت يسير، لا تميز «الأم ـ القردة» صغارها من الآخرين). وينفجر هذا التناقض من الحب الأبوي الإنساني في اللحظة التي يصبح فيها الأطفال بالغين ويستطيعون أن يتخلوا عن المواساة والاعتراف السابقين. ويجد الأبوان نفسيهما فجأة محرومين من الدور الدال

للحماية وللإمساك بالاعتراف. وهو دور يمكن أن يقوم في أساس توازنهما النفسي الخاص. ولذا، فهو يمثل تناذر أعراض «العش الفارغ». تحلُّ العلاقة التبادلية، في الحالات المثلى، محل العلاقة غير المتجانسة السابقة. ولكن لا يمكننا أن نقول إن الواحد يعوض فعلاً عن الآخر: يعد ضياع الأطفال، لأنهم لم يعودوا أطفالاً، غير قابل للإصلاح بمعنى من المعاني. فالاتحاد مع الطفل لن يكون ممكناً على الاطلاق بالطريقة نفسها.

تمتلك العلاقة التي تربط الأبوين بالطفل سمات متماثلة وغير متماثلة دفعة واحدة. فما هو مشترك في التجربتين، هو أن أي واحد من الشريكين لا يعرف استقلالاً تاماً عن الآخر كما لاحظت ذلك أليس بالانت. وتقترح، في ما يخص الأم، أن الطفل يبقى دائماً، على درجة من الدرجات، جزءاً من جسدها، وأن الأمهات لا يعشن قتل الطفل بوصفه قتلاً (ولكن بوصفه بتراً). وفي المقابل، فإن الطفل يتوقع من أبويه أن يكونا مستعدين دائماً، وأن لا يكون شيء في الحياة أغلى منه، وأن يحباه ويقبلاه مهما كان سلوكه. ويصف ميخائيل بالانت بهذه العبارات إحساس الطفل إزاء أمه: «يجب أن أكون محبوباً، دائماً، وفي كل مكان، وبكل الأشكال، وفي كامل جسدي، وفي كامل كائني ـ ومن غير أي نقد، ومن غير أي جهد أبذله».

ولكن الاختلافات أكثر أهمية أيضاً. فإذا كان الطفل لا يستطيع إلا أن يملك أباً واحداً أو أماً واحدة، فإن البالغين يستطيعون أن يملكوا هذا الطفل أو طفلاً آخر. ولهذا، فإن

الأبوين يعدان ضروريين بالنسبة إلى الطفل، في حين أن الطفل لا يعد كذلك بالنسبة إلى البالغين. وبالإضافة إلى هذا، فإن الطفل يعيش مع أبويه في اللحظة التي تتشكل فيها صورته النفسية الداخلية، في حين أن العكس ليس صحيحاً. وفي النتيجة، فإن الأدوار التي يؤديها كل واحد في نفسية الآخر أدوار جد مختلفة. وبالنسبة إلى الأطفال، فإن الأبوين لا يغادران أبداً **عالمهما الداخلي**. والسبب لأن العلاقة معهما تكوِّن بنيته الأساس نفسها. وعلى العكس من ذلك، فإن الأطفال، عندما يصبحون بالغين، يخرج الأبوان طبعياً من **حياتهم**، ولا يعودون إليها إلا في وقت متأخر عندما يجب توفير العناية لهما لاقترابهما من الموت. ونجد عكس ذلك بالنسبة إلى الأبوين، فإن الذي يؤدي دوراً نفسياً بانياً، ليس أطفالهما، ولكنْ أبواهما بالذات. وحينئذ، فليصبح الأطفال جزءاً من حياتهما، وعنصراً من هويتهما، وليبقوا كذلك إلى الأبد، مهما كانت العلاقات الواقعية التي يقيمونها معهم.

وينتج التحول الثاني الحاسم للعلاقة بين الطفل وأبويه عندما سيصبح الأبوان كهلين. يكمن التغير الأكثر بداهة في أن حياتهما بالذات ستتغير إلى طالبين للعناية: إنهما يحتاجان أحياناً إلى من يطعمهما، ويغسلهما، ويحفظهما دافئين أو يساعدهما في انتقالهما. وبكلمة موجزة، إنهما الآن تابعان بمقدار ما كان الأطفال الصغار في الماضي، وإنهما ليحتاجان، بدورهما، إلى المواساة. وإنهما ليجدان العون الضروري في حالات كثيرة، وأحياناً يجدانه عند أطفالهما بالذات. ولكن حتى وإن حصلوا

على المواساة، فإنهما لن يجدا الفرصة على الإطلاق لكي يمنحا المواساة إلى الآخرين، وخصوصاً إلى أطفالهما بالذات. وكذلك الحال بالنسبة إلى الاعتراف: إنهما يستطيعان أن يستمرا في نيل الاعتراف من أقاربهما، ولكن لم يعد أحد يسألهم بدوره الاعتراف، فنحن لا ننتظر سوى رضاهم. وإن وضعهما بالنسبة إلى أولئك الذين يعتنون بهما، ولنفترض أنهم أبناؤهما، مماثل بمقدار ما كان كذلك وضع الأطفال: إنهما يستفيدان من المواساة والاعتراف، ولكنهما لا يوزعانهما (أوليس هما من النوع الطيب؟). فالطفل، مع فارق مهم ضئيل، لا يعرف في البداية أنه، في يوم ما، سيملك القوة هو بالذات لكي يواسي ويعترف، وأن النفع الذي يستخلصه جوهري أكثر من ذلك الذي يتمتع به في وضعه السلبي. بينما العجوز يعرف أن مكافأة الدور الإيجابي أعظم، ولكنه يعلم أيضاً أن لن يكون له منفذ إليه أبداً. ولذا، فإن مأساة الكهولة لا تكمن في أنهم بحاجة إلى الآخرين، ولكن في أن الآخرين لم يعودوا بحاجة إليهم.

لنفترض أن الأطفال، الذين هم بالغون الآن، قد أصبحوا حراس أبويهما اللذين صارا الآن كَهْلَيْن، بل اقتربوا هم أنفسهم من الكهولة، وأنهم يتلقون مكافأة إضافية عن هذا القلب للأدوار. إنهم يستطيعون أن يكونوا سعداء إذ يوفرون الراحة لشخص عزيز. ولكن للكهولة ولموت آبائهم أثر أيضاً. فالأطفال في المجتمع الحالي، عندما يصبحون بالغين، فإنهم يفضّلون أن ينزووا بعيداً عن الأبوين، وأن يختاروا أن يبتعدوا عن نظرة أولئك

الذين كانوا تابعين لهم كلية. ففي عالم الطفولة، الأبوان هما اللذان يحتفظان بكل العقوبات. وحتى عندما أصبحتُ بالغاً، فإني لا أستطيع أن أنسى وضعي في العالم الماضي. وما دام أبواي يعيشان، فإني أظل، على نحو ما، طفلاً بالنسبة إليهما، ولكن أيضاً بالنسبة إليَّ. ويمكن أن يكون لهذا الإحساس امتدادات متناقضة. فأنا أتمنى، من جهة، الحفاظ على هذا الوضع، لأنه يسمح لي بأن أضطلع بالمسؤولية الكاملة عن كل ما ألاقيه (وهذه هي ميزة الطفل). ولكني، من جهة أخرى، وعلى نحو ربما يكون أكثر كثافة، أتمنى أن ينتهي ذلك، وأتطلع إذاً إلى موت أبويَّ، والسبب لأنني انطلاقاً من هذه اللحظة فقط، أتوقف عن أن أكون (أيضاً) جزءاً بسيطاً في عالم إنسان آخر سواي، ولم أعد أخشى العقوبات التي يستطيع أن يدلي بها. وتعد التبعية للآخر مزدوجة الحد. فتبعية الطفل الذي أصبح بالغاً بالنسبة إلى أبويه يمكن أن تكون عبئاً أكثر مما هي مكافأة.

يعد التفاعل الجيد للطفل مع أبويه أو مع الأشخاص الذين يقومون مقامهم منابهم مسؤولاً مسؤولية عظمى عن صحته العقلية، في الحاضر، وفي المستقبل. فأن يكون الطفل على يقين أنه كان محبوباً عندما كان صغيراً ـ محبوباً بهذا الحب غير المشروط والذي يطلبه الأطفال من آبائهم ـ فهذا يسمح للبالغ في ما بعد بأن يواجه برباطة جأش المحن التي تنتظره في الحياة. ولقد ألح بولبي (Bowlby) كثيراً على أن الارتباط البدئي هو القاعدة الوحيدة القوية التي تستطيع أن تُبنى الشخصية فوقها.

ولكن، كما يعلم كل واحد، فإن الحوادث التي تنتظر الأفراد، في هذا المسار، لا تعد، وأن طريق «التفاعل الجيد» ليس سهلاً العثور عليه. ولقد عمل كل مؤلفي المدرسة الإنجليزية للتحليل النفسي للتفاعل بين شخصين، على تمييز نماذج التعثر الوظيفي في العلاقات البدئية، والتي تصبح بدورها مصدراً للأمراض في حياة البالغ. فبالانت مثلاً، يُرجع أثر الذُهان إلى علاقة الطفل البدئية مع أمه، ويُرجِع أثر العصاب النفسي إلى العلاقة اللاحقة مع الأب والأم. وتعارض ميلاني كلاين بين «الأشياء الجيدة» التي تغادرنا وتثير الاكتئاب فينا، وبين «الاشياء السيئة» التي تنسلّ إلينا مثيرة فينا الإحساس بالاضطهاد. ويميز فيربيرن الطفل الفصامي الذي يخاف من الحب، من الطفل المكتئب الذي يخاف من الكره. ويتكلم غانتريب (Guntrip) عن الأم الاستحواذية (التي تريد أن تكون كل شيء بالنسبة إلى الطفل) والأم غير المبالية (التي تريد ألا تكون شيئاً).

وبما أنني لا أمتلك أي تجربة مهنية في ميدان علم الأمراض العقلية فإنني سأمتنع عن تقييم الملامة السريرية الأكبر أو الأصغر لهذه النماذج. ولكن ما يبدو لي أكيداً هو أن التكوين السيئ لكل عمل من هذه الأعمال البدئية التي تم تمييزها سابقاً، يخاطر بإثارة اضطرابات نفسية في ما بعد. ومع ذلك، فإن الدور الأكثر حسماً يعود إلى التفاعلين الأولين للطفل: أن يكون مشجَّعاً، وأن يكون معترفاً به، ويترك اضطرابهما، في النتيجة، أخطر العواقب.

يسلك هذا الاضطراب، بدوره، طريقين: إما أن تكون

المواساة والاعتراف غائبين، أو حاضرين، ولكنهما ليسا مناسبين لطلب الطفل. فغيابهما ينتج نتائج متوقعة (وخطيرة). وينطبق هذا الأمر على الخوف من أن يتحقق هذا الغياب، وهو خوف يفضي إلى السأم. وأما في ما يخص الحضور المؤذي، فإنه يستطيع بدوره أن يتخذ أشكالاً مختلفة. وإن واحداً من هذه الأشكال هو ما ننسبه إلى صورة الأبوين الاستحواذيين: إنهما لا يواسيان ويعترفان بطفلهما فقط، ولكنهما، بالإضافة إلى هذا، لا يريدان من أي كان أن يكون في مستطاعه القيام بهذا الأمر. فهما يريدان، وحدهما، أن يشبعا كل الحاجات «الاجتماعية» للطفل، من غير أن يَدَعَا مجالاً لأي شخص ثالث. وهذه النزعة تكون قوية على نحو مخصوص عند واحد من الأبوين، إذ يربي طفله وحده، وينتشي من قدرته الكلية.

وثمة اعتراف آخر هدام، إنه الاعتراف الذي يمنحه الوالدان الراغبان في أن يريا طفلهما شخصاً آخر محدداً، غائباً أو ميتاً. وثمة أبوان، وهم كثر، قد فقدا طفلهما أثناء الحرب، غير أنهما ما إن عاد السلام حتى أنجبا طفلاً جديداً، وفعلا كل ما بوسعهما لكي يفرضا على المولود الجديد صورة يملكانها عن السابق: إنهما يعطيانه الاسم نفسه، والغرفة نفسها، والثياب نفسها. وهما يعتقدان بأنهما يريان فيه مولودهم الأول وقد انبعث حياً. وثمة أبوان آخران يُسْقِطان على الطفل صورة أخ اختفى، أوعاشق ضائع أو صورة إنسان عظيم يقدّرانه على نحو خاص. فالطفل معترف به ولكنه يدرك سريعاً بأننا نأخذه إلى مكانٍ آخر. ولذا،

فإن الوجود يوشك أن يمر بالنسبة إليه تحت علامة عدم الأصالة، إن لم يكن تحت علامة الدجل: إنه لن يعرف أبداً إذا كان هو الذي يتكلم بفمه الخاص، وإذا كان يليق بهذا الذي يُراد له أن يكونه.

إن تطور الطفل لا يقوده من تبعية كلية إلى استقلال مطلق تماماً، ولكن يقوده، كما يرى فيربيرن، من تبعية يخضع لها من غير أن يختار ممثليها ولا إيقاع الغياب والحضور، إلى تبعية بالغ لا تكون فيها حاجته إلى الآخرين أقل إلحاحاً، ولا تتركز فيها أشكال الاعتراف المختلفة في شخص واحد، يعرف أن يتذوق لحظات الوحدانية أيضاً، حيث تصدر العلاقات ليس فقط عن حادث القدر، بل عن الاختيار كذلك، وحيث نستطيع نحن بالذات أن نعطيها بداية ونهاية.

الهوامش

(*) قاموس التحليل النفسي، معرَّب، بيروت، مجد.

(*) Clinging instinct.

ـ III ـ

الاعتراف ومصائره

1 ـ الصِّيَغ Modalités

ليس مصادفة أن جعل روسّو، وآدم سميث، وهيغل الاعتراف قيمة، وذلك من بين كل المسارات الأولية. فالاعتراف استثنائي بالفعل لسببين. أولاً، إنه استثنائي بسبب مضمونه، فهو الذي يسم أكثر من أي عمل آخر، دخول الفرد إلى الوجود المخصوص بالإنسانية. ولكنه يمتلك أيضاً فرادة بنيوية: إنه يظهر، على نحو ما، بوصفه المضاعف الإجباري من بين كل الأعمال الأخرى. فالطفل، بالفعل، عندما يساهم في أفعال مثل التناوب أو التعاون، فإنه يتلقى تأكيداً يتعلق بوجوده، ذلك أنّ شريكه يُعدِّ له مكاناً، ويتوقف لكي يسمعه «يغني» أو لكي يغني معه. وإنه عندما يسبر أو يحول العالم المحيط به، وكذلك عندما يحاكي بالغاً، فإنه يعترف بنفسه بوصفه ذاتاً لكل أعماله الخاصة. ولقد يعني هذا إذاً أنه يعترف بنفسه بوصفه كائناً موجوداً. وأما عندما يكون مُوَاسيَ أو مَحارباً أو يتواصل مع الآخر فإنه يتلقى أيضاً برهاناً على وجوده، بوصفه ربحاً ثانوياً. وهذا ما يفسر

كذلك الانتباه الذي أوليه لهذا المسار، مفضلاً إياه على كل المسارات الأخرى.

ويغطي الاعتراف بالطبع نشاطات لا تحصى، وهي من أكثر الوجوه تنوعاً، فما أن يُدْخَل مفهوم واسع في احتوائه، حتى نجد واجباً أن نسأل أنفسنا ما هي أسباب هذا التنوع وما هي أشكاله.

ولعلنا نستطيع، لكي نبدأ، أن نعدد مراجع التعدد، الواقعة خارج المفهوم نفسه. فالاعتراف يمكنه أن يكون مادياً أو غير مادي، فيه من الغنى أو من الشرف، متطلباً أو غير متطلب لممارسة السلطة على الأشخاص الآخرين. ويمكن للتطلع نحو الاعتراف أن يكون واعياً أو غير واع، ويستخدم آليات عقلانية أو غير عقلانية. وأستطيع أيضاً أن أسعى لكي ألتقط نظرة الآخر بوجوه مختلفة لكائني، ولجسدي أو لذكائي، لصوتي أو لصمتي. وتؤدي الثياب، في هذا المنظور دوراً خاصاً، ذلك أنّها تمثل حرفياً مجالاً للقاء بين نظرة الآخرين وبين إرادتي، وتسمح لي بأن أتخذ موقعاً إزاء هؤلاء الآخرين: أريد أن أشبههم، أو أن أشبه بعضاً منهم ولكن ليس كلهم، أو أن أشبه أحداً. وباختصار، فإني أختار ثيابي تبعاً للآخرين. ولو لكي أقول لهم إني غير مبال بكم. وعلى العكس من ذلك، فإن الذي لا يستطيع أن يمارس مراقبة على ثيابه (بسبب الفقر مثلاً)، فهو يحس بأنه مشلول إزاء الآخرين، ومحروم من كرامته. وليس إذاً من الخطأ الكامل أن نجد مزحة قديمة تقول: يتكون الشخص الإنساني من ثلاثة أجزاء، من الروح، ومن الجسد، ومن الثياب...

يصل الاعتراف إلى كل مناطق وجودنا، ولا تستطيع أشكالها المختلفة أن يعوض بعضُها بعضَها الآخر: إنها لتتوصل، في أحسن حال، إلى حمل بعض العزاء في المقام الأخير. فأنا بحاجة إلى أن يُعترف بي على المستوى المهني كما أنا بحاجة إلى أن يُعترف بي في علاقاتي الشخصية، وفي الحب، وفي الصداقة. فوفاء أصدقائي لا يعوّض فعلاً ضياع الحب. وكذلك، فإن كثافة الحياة الخاصة لا تستطيع أن تمحو الفشل في الحياة السياسية. ولذا، فإن الفرد الذي استثمر جوهر طلب الاعتراف به في الميدان العام ولكنه لم يتلق منه أي انتباه، فإنه يكتشف فجأة أنه محروم من وجوده. وإن رجلاً أمضى حياته في خدمة المجتمع والدولة، فإنه يستخلص من هذا جوهر إحساسه بالوجود. ومن هنا، ما إن يصل إلى الكهولة، ويختفي الطلب الاجتماعي، حتى نجده لا يعرف أن يوازن هذا النقص بالانتباه الذي هو عطاء القريبين منه. ولذا، فهو إذ لم يعد موجوداً في الحياة العامة، فإنه يمتلك ببساطة الانطباع بأنه لم يعد موجوداً على الإطلاق.

رأينا مع هيغل أن طلب الاعتراف يُمكنه أن يُرافق النضال من أجل السلطة. ولكن يمكنه أيضاً أن يتواشج مع علاقات حيث يسمح حضور التراتبية بتجنب الصراعات. فسمو الشركاء ودونيتهم هما في الغالب معطيان مقدماً. ذلك لأن كل واحد من الشركاء لا يتطلع أقل من الثاني إلى استحسان نظرة الآخر. فالاعتراف الأول الذي يتلقاه الطفل إنما يتلقّاه من كائنات أعلى

منه تراتبياً: أبواه أو من ينوب عنهما. ثم إن هذا الدور تستأنفه هيئاتٌ أخرى أَوْكَلَ المجتمعُ إليها أن تمارس إقرار وظيفة الإقرار (Sanction): مؤدبون، معلمون، أساتذة، مستخدمون، مديرون أو رؤساء. ويمسك النقاد غالباً بمفاتيح الاعتراف بالنسبة إلى الفنانين والكتّاب المبتدئين، أو بالنسبة إلى بعض منهم الذين يفتقدون الضمان الداخلي. ويقلد المجتمع كل هذه الشخصيات العليا وظيفة جوهرية: إنها وظيفة التلفظ بالإقرار العام.

إن الاعتراف الذي يأتي بدوره من الناس الأدنى، يجب ألا يهمل أيضاً، وإن كنا نخفيه في معظم الأحيان: إن السيد، كما نعلم جيداً، يحتاج إلى خادم حاجةً لا تقل عن حاجة الخادم إليه. وكذلك، فإن التلاميذ الذين يتعلقون بأستاذهم إنما يعززون إحساسه بوجوده. وإن المغني يحتاج أيضاً إلى تصفيق معجبيه في كل مساء، وكذلك الأبوان، إنهما يعيشان سفر الأولاد كما لو أنه عذاب، ومع ذلك فإن الأولاد، وحدهم يبدون كأنهم طلاب اعتراف.

وتتعارض هذه المتغيرات التراتبية للاعتراف جملة مع الأوضاع التعادلية، والتي تظهر في قلبها أحاسيس التنافس على نحو أكثر سهولة. هذه الأوضاع ذاتها عديدة: الحبُّ، الصداقةُ، العملُ، وجزء من الحياة العائلية. ويمكننا، أخيراً، أن نصبح، بذاتنا، مصدر الاعتراف الوحيد، سواء كان ذلك ذهاباً في طريق الغيرية، ورفضاً لكل تماس مع العالم الخارجي، أم كان ذلك تطويراً مفرطاً لكبرياء المرء واحتفاظاً بحق تام في تثمين مميزاته

الخاصة، أم كان ذلك، أخيراً، بعثاً في الذات لتجلي الإله الذي يفيد في قبول سلوكنا أو عدم قبوله. وهكذا، فإن القديس يسعى لكي يتجاوز حاجته إلى الاعتراف الإنساني ويكتفي بفعل الخير. ويستطيع بعض الفنانين أن يكرّسوا أنفسهم لعملهم من غير أن يهتموا مطلقاً بما يفكر الآخرون به. ولكن ثمة ما يجب إضافته: إن مثل هذه الحلول ليست سوى حلول جزئية أو موقتة. وكما لاحظ ذلك وليام جيمس، فإن «عدم الأنانية **التام** اجتماعياً يكاد يكون موجوداً، كذلك فالانتحار **التام** اجتماعياً لا يعبر أبداً عقل الإنسان، إذا جاز القول».

يجب الآن أن نفصل بين شكلين من أشكال الاعتراف اللذين نتطلع جميعاً إليهما، وإن كان بنسب جد متنوعة. قد نستطيع أن نتكلم بخصوصهما عن اعتراف **المطابقة** واعتراف **المفارقة**. وتتعارض هاتان المقولتان: فإما أريد أن أكون مرئياً بوصفي مختلفاً عن الآخرين، وإما أريد أن أكون مشابهاً لهم. وأما ذلك الذي يتطلع إلى أن يظهر بمظهر الأفضل، والأكثر قوة، والأكثر جمالاً، والأكثر ألقاً فإنما يريد كما هو بدهي، أن يتميز من بين الجميع. وهذا موقف يتكرر كثيراً أثناء فترة الشباب. ولكن يوجد أيضاً نموذج آخر للاعتراف، وهو بالأحرى اعتراف تتميز به الطفولة، كما يتميز به العمر الناضج في ما بعد، لا سيما عند الأشخاص الذين لا يساهمون بحياة عامة مكثفة، والذين ثبتت علاقاتهم الحميمة: إنهم يستخلصون اعترافهم من حدث المطابقة. وبأكبر قدر ممكن من الدقة، مع الاستخدام والمعايير

التي ينظرون إليها بوصفها ملائمة لوضعهم. ويكون هؤلاء الأطفال أو هؤلاء البالغون أنفسهم راضين عندما يلبسون لباساً يناسب فئتهم العمرية أو وسطهم الاجتماعي، وكذلك عندما يستطيعون أن يزيّنوا محادثتهم بمراجع ملائمة، وعندما يبرهنون على انتمائهم الدائم للمجموعة.

فإذا كنت، بوساطة عملي، أضطلع بوظيفة يرى المجتمع أنها نافعة له، فإني أستطيع ألا أحتاج إلى اعتراف بتميّزي (أنا لا أنتظر أن يقوم الآخرون بمدحي من غير توقف): إني أكتفي تماماً باعترافي المطابق (إني أنجز واجبي، وأخدم بلدي أو شركتي). ولكي أحظى بالاعتراف، فإني لا أحتاج إذاً أن ألتمس، في كل مرة، نظرة الآخرين: لقد استبطنت هذه النظرة في صورة معايير واستعمالات هي وحدها التي ترسل إليَّ صورة - إيجابية إضافية - عن ذاتي. وهذا يعني إذاً أني موجود. فأنا لا أتطلع إلى أن أكون استثنائياً، ولكن عادياً. والنتيجة مع ذلك هي نفسها، وهكذا، فإن المتطابق هو أكثر تواضعاً في المظهر من المغترّ، ولكن أحدهما لا يقل حاجة إلى الاعتراف به من الآخر.

كما يفسر الرضا الذي نستخلصه من التطابق مع معايير المجموعة، في جزء كبير، قدرة الأحاسيس الجماعية، والحاجة إلى الانتماء إلى مجموعة، أو بلد، أو جماعة دينية. فإذا ما اتبعتم بدقة عادات وسطكم، فإنكم ستحصلون على الرضا بأن تحسوا بأنكم موجودون من خلال الجماعة. إذا لم يكن لدي شيء أستطيع أن أفخر به في حياتي بالذات، فإني سأتعلق إذاً

بضراوة لكي أبرهن أو أدافع عن السمعة الطيبة لأمتي أو لعائلتي الدينية. وإن أيَّ مُصاب تكابده الأمة لا يستطيع أن يحبطني: ليس للإنسان سوى وجود واحد ويمكن لهذا الوجود أن يخفق، وللشعب مصير يمتد قروناً، وفشل اليوم سيغدوا إعلاناً لانتصارات الغد.

ويدخل هذان الشكلان من الاعتراف بسهولة في صراع أو إنهما يشكلان مراتب متحركة، في تاريخ المجتمعات كما في تاريخ الأفراد: تعطي المفارقة والتمييز الأفضلية للتنافس، في حين أن التطابق يكون إلى جانب التوافق. فهل عليّ أن أقف بحكمة على جانب الرصيف لكي اخضع للضوابط المشتركة فأحظى بهذا الاعتراف الداخلي للتطابق، أو أن أعبر الشارع في وسط السيارات الصارخة لكي أثير إعجاب رفاقي (اعتراف مفارقة وتمايز، ولكنه يستطيع بدوره أن يصبح أيضاً اعتراف مطابقة في داخل مجموعة أكثر ضيقاً، تمثل عصبتنا)؟ إن الموافقة التي يعطيها لنا أقراننا في سن معينة، تساوي أكثر من شيء، وإنها لتساوي حتماً أكثر من الرضا المستخلص من المطابقة مع الضوابط العامة للمجتمع. ويعد هذا الوضع إذاً حاملاً للمخاطر: إننا ننتهك الأخلاق بسهولة إذا كنا نستطيع أن نضمن ضحك الشهود أو دهشتهم. وليس للجرائم التي ترتكبها عصبة ما في الغالب غير هذا المصدر.

وثمة تمييز آخر يتعلق ليس بأشكال الاعتراف، ولكن بمجراه نفسه. فالاعتراف يشتمل فعلاً على مرحلتين. فما نطلبه من

الآخرين هو، أولاً، أن يعترفوا بوجودنا (وهذا هو الاعتراف بالمعنى الضيق)، وما نطلبه، ثانياً، هو تأكيد قيمتنا (لنسم هذا الجزء من المسار التأكيد). ولا تقوم المداخلتان الملتمستان على صعيد واحد: لا يمكن للمداخلة الثانية أن تحدث ما لم تكن الثانية قد أنجزت. فقولوا لنا إن ما نفعله حَسَن، فهذا القول يستلزم أن نكون قد قبلنا وجودنا مسبقاً. فالتأكيد يتعلق بمحمول قضية في حين أن الاعتراف يتعلق بفاعلها (أو قضية ضمنية لها شكل «هو»، هي قضية وجود محضة). ولقد كان لاروشفوكو ربما من أوائل الذين ميزوا بين الاثنين «أحب إلينا أن نقول السوء عن ذاتنا من أن لا نتكلم عنه البتة». كما كان آدم سميث حساساً إزاء هذه الازدواجية، ازاء الفارق بين «الانتباه والموافقة». وكان يحذرنا: «أن يكون المرء منسيَّ البشر أو أن يكون مُلاماً، فهذان أمران مختلفان تماماً». وفي المقابل، فإن الإعجاب بالآخرين ليس سوى الشكل المرئي أكثر لاعترافهم، والسبب لأن له سمة تتصل بقيمتنا. ولكن حقدهم أو عدوانيتهم هما أيضاً كذلك، ولو بشكل أقل وضوحاً: إنهما يثبتان وجودنا تثبيتاً لا يقل قوة.

يعد تمييز هاتين الدرجتين من الاعتراف جوهرياً. والسبب أنهما توجدان منفصلتين دائماً. وهكذا، فإنهما تثيران ردود فعل خاصة: نستطيع أن نكون غير مبالين بالرأي الذي يقوله الآخرون عنا، ولكننا لا نستطيع أن نبقى غير آبهين بنقص الاعتراف بوجودنا بالذات. ولقد لاحظ ذلك وليام جيمس فقال: «يوجد أشخاص لا يهمنا رأيهم إلا قليلاً ومع ذلك فإننا نلتمس منهم

الانتباه». ويميز أطباء النفس المعاصرون، مع ذلك، شكلين من أشكال الضعف في الاعتراف، ولهما تضمينات مختلفة تماماً: «**الرفض**»، أو نقص التأكيد، و«**النفي**»، وهو نقص الاعتراف. فالرفض هو عدم التوافق في مضمون الحكم، وأما النفي فهو رفض الإقرار بوجود حكم: أما الإهانة التي تنزل بالذات فهي أعظم بكثير. ويشبه الرفض النّفي القواعدي، فالقواعد إذ تلامس المسند، فإنها تستلزم في الواقع تأكيداً جزئياً لمضمون القضية أي ذلك الذي يحمله مبتدأها.

لقد انتبه موريتز إلى هذا الفرق إذ لاحظ المؤثرات العكسية للسخرية والحقد. «أن يحس المرء أنه تافه، فهذا يعود إلى حد ما إلى الإحساس بانعدامه، وأن يجعل أحداً تافهاً، فهذا يساوي تقريباً تسديد ضربة قاتلة إلى أناه لا يعادلها أي اعتداء آخر. وعلى العكس من هذا، إذا حقد الكل على المرء باستثناء نفسه، فهذه حالة مرجوة، بل هي حالة مرغوبة، ولا يفضي، على العكس من ذلك، مثل هذا الاحتقار العام إلى موت الأنا: إنها مترعرعة بإحساس التبجح الذي يسمح لها بأن تعيش قروناً مديدة وأن تهدئ من غضبها إزاء عالم الحقد. ولكن أن لا يملك الكائن المفكر لا صديقاً ولا عدواً، فهذا هو الجحيم الذي يكابد فيه عذابات العدم المتصاعد بكل الأشكال». فالحقد على شخص إنما يكمن في رفضه: إنه يستطيع إذاً أن يعزز إحساسه بالوجود. ولكن تتفيه إنسان، وعدم أخذه مأخذ الجد، والحكم عليه بالصمت والعزلة، فهذا هو الذهاب بعيداً :إنه يرى نفسه مهدداً بالعدم.

ولقد جعل دوستويفسكي الفارق بين هاتين التجربتين، أي رفض التأكيد (رفض) ورفض الاعتراف (نفي)، واحداً من الموضوعات الرئيسة لـ «**ملاحظات حول كائن سردابي**». وكان الراوي المحموم لهذه القصة يخشى النفي قبل كل شيء، بينما كان يقبل الرفض برغبة، وذلك لأن الرفض يبرهن له على وجوده، ولو على نحو أقل لطفاً على وجوده. إنه يلتقي مثلاً ضابطاً يتظاهر بأنه لم يره. فهو يحلم أن يتقاتل معه، وإن كان يعرف أنه سيُغْلَب بسهولة: إنه لا يفعل هذا بمازوشية، ولكن يفعله لأن القتال مع شخص، يتطلب أن يكون هذا ملاحظاً في وجودكم. والضابط من جهته، لا يريد أن يتنازل له. وكذلك، فإنهما عندما يلتقيان في الشارع يضع الراوي نفسه علانية في طريقه، ويرفض الضابط الصراع: «لقد جذبني من كتفي، ومن غير كلمة تحذير أو تفسير، زحزحني من مكاني، ثم مرَّ كما لو أنه لم يلاحظ حتى حضوري». ويسود المنطق نفسه في علاقات الراوي مع معارفه الآخرين: من أجل أن نلاحظ وجوده، فإنه مستعد أن يقبل الأوضاع الأكثر إهانة. وإن العبارات الأكثر شتماً لتساوي قيمة أفضل من غياب الاعتراف. فإذا كانت حالة العبد تطمئننا عن نظرة الآخرين، فإنها تصبح مرغوبة. وإن إنسان السرداب ـ ولكنه يقول في هذا حقيقة كل إنسان ـ لا يوجد خارج العلاقة مع الآخر. وما دام هذا هكذا، فعدم الكينونة يعد شراً يبعث على السأم أكثر من الكينونة عبداً. وهكذا، فإن «الإسراع في الدخول إلى المجتمع» يصبح إذاً بالنسبة إليه «حاجة لا يمكن

تجاوزها». أن يكون المرء وحده، يعني أنه لم يعد موجوداً.

إن الإحساس بالإهانة التي يكابدها المرء، ليس سواء في الحالتين. فالرفض يمكن التفاوض عليه، سواء كان ذلك عن طريق تحليل مشابه لتحليل الإنسان السردابي، أم كان ذلك عن طريق الكبرياء: ما قيمة هؤلاء الذين احتقرتهم (هذا العنب حصرم كثير الخضرة)؟ ويبقى صحيحاً مع ذلك أن أنواعاً من الرفض صعبة العيش. وأن يكون المرء هملاً، فهذا بدوره يعطينا الانطباع بأننا دُمّرنا ويثير الاختناق.

يعد الاعتراف، وقد رأينا ذلك، علاقة غير متماثلة. فالعامل (agent) يعطي الاعتراف، والمتألم يتلقاه. والدَّوْران غير قابلين للتبادل. ومع ذلك، وقد رأينا هذا أيضاً فإن كل الأعمال البدائية الأخرى تحمل في الوقت نفسه اعترافاً ثانوياً، أو غير مباشر، يدين ليس إلى نظرة الآخر، ولكن إلى واقع أننا قد وُجدنا مأخوذين بالتفاعل. وإن هذا الأمر ليؤدي دوراً أيضاً بالنسبة إلى الاعتراف نفسه: يتلقى عامل الاعتراف المباشر، عن طريق أدائه لدوره، فوائد الاعتراف **غير المباشر**. فأن نحس بأننا ضروريون للآخرين (لكي نمنحهم اعترافاً)، إنّما يجعلنا نحس بالاعتراف بنا في ذاتنا. وتعد كثافة هذا الاعتراف غير المباشر، عموماً، كثافة أعلى من كثافة الاعتراف المباشر. ويروي أحد الناجين من «غيتو» وارسو مارك إدلمان، أن الطريقة المضمونة أكثر لبقاء المرء حياً كانت في أن يضحي بنفسه من أجل كائن آخر: «كان يجب الحصول على شخص نركز حياتنا عليه، شخص من أجله ننفق

أنفسنا». فالأبوان اللذان يضحيان من أجل ابنهما يتألمان أكثر من اليوم الذي يحسان فيه بأن الطفل لم يعد بحاجة إليهما، وإنهما طوال الفترة التي كانا يعطيانه فيها لم يكن لديهما انطباع بأنهما يتلقيان شيئاً في المقابل. وبالإضافة إلى هذا، فإن الاعتراف غير المباشر لا يخضع إلى رقابة أخلاقنا، المسارعة دوماً إلى إدانة ذلك الذي يتطلع إلى المدائح بانفتاح كبير. فأن يكون المرء قوياً، ودعامة للآخرين ومشجعاً، نعني في الوقت نفسه إنه يكافئ ذاته بذاته. وكذلك الدعوة إلى المساعدة، تعني أن نقبل قابليتنا للانجراح وضعفنا، وتعد هذه بادرة أكثر صعوبة عندما لا نكون طفلاً أو عجوزاً، مريضاً أو سجيناً.

لا يتعلق الاختيار بين مختلف صِيَغ الاعتراف فقط باستعدادات الفرد أو إرادته. فبعض المجتمعات، وبعض العصور تفضل واحداً وتقصي الآخر. ويجب هنا أن نفحص مسألة مهمة: هل التطلع إلى الاعتراف هو تطلع كوني أم أنه ليس سوى سمة للمجتمع الغربي الذي لم أتكلم إلى الآن عن غيره؟ عندما يذكر روسّو «الرغبة العالمية للسمعة، والشرف، والتفضيل»، ألا يكون بذلك يعمل على إسقاط سمات المجتمع حيث يعيش، أو المجتمعات التي سبقته وهيأته، على سطح الكرة الأرضية؟ أليس المقصود هنا هو نتيجة لما عابه مشايعو التقاليد الأخرى، مثل البوذية، على الأوروبيين، أي اهتمامهم المفرط برفاه أناهم؟ ثم ألا ينطبق هذا الوصف، في داخل الحياة الغربية، على الحياة المدنية والعامة، أكثر من انطباقه على الحياة الغفل والهادئة للناس

البسطاء والأطفال الذين يضحكون، والصبايا اليافعات اللواتي يحلمن، وصيادي الأسماك بالقصبة الذين يتأملون والفلاحين الذين يحرثون الأرض؟ وأخيراً، ألم يقل بوضوح، في هذا النص الحاسم بالنسبة إلى التقاليد الغربية المتمثلة في الأناجيل، أن علينا أن نتحرك «أمام الرجال لكي يلاحظونا»، «ولكي نستخلص المجد من الرجال»، ولكن بأن نرضى بأن أبانا، «الذي يرى في السر»، سيعرف كل شيء وسيوزع الجزاء بعدل؟

ما يعد عالمياً ومكوناً للإنسانية، هو أننا ندخل منذ الولادة إلى شبكة من علاقات التفاعل الإنساني، وهذا يعني إذاً أننا ندخل إلى العالم الاجتماعي. وما يعد عالمياً كذلك، هو أننا جيمعاً نتطلع إلى الإحساس بوجودنا. والطرق التي تسمح لنا بالوصول إليه، تتنوع تبعاً للثقافات، والمجموعات الاجتماعية، والأفراد. وكما أن القدرة على الكلام هي قدرة عالمية وتكوينية للإنسانية، فإن اللغات متنوعة، والنزعة الاجتماعية نزعة عالمية، ولكن ليس أشكالها. ويمكن للشعور بالوجود أن يكون أثراً لما أسميه الإنجاز والتماس غير المُوسَّط مع العالم، وكذلك التعايش مع الآخرين. ويمكن للتعايش أن يأخذ شكل الاعتراف أو التعاون، وشكل المعركة أو الاتحاد. وأخيراً، ليس للاعتراف المعنى نفسه، حين يكون مباشراً أو غير مباشر، مفارقاً أو مطابقاً، داخلياً أو خارجياً. وإذا كانت رغبة السمعة، والشرف، والتفضيل، حتى وإن كانت كلية الحضور، لا تحكم كل حياتنا (إنها تبرز احترام الذات، وليس فكرة التقدير). فإنها هي التي سمحت وحدها

لروسّو لكي يفهم بأنه لا يقوم وجود إنساني من غير النظرة التي يحملها بعضنا إلى بعضنا الآخر.

من المؤكد أن مسألة الاعتراف الاجتماعي لا تعرض نفسها بالطريقة ذاتها في مجتمع تراتبي (أو تقليدي) وفي مجتمع متساو، وذلك مثل الديمقراطيات الحديثة (لقد وضع فرانسيس فوكوياما بعض المعالم لتاريخ الاعتراف من وجهة النظر هذه). ففي الأول، يتطلع الفرد أكثر، من جهة، كي يحتل مكاناً خصص له مسبقاً (إن اختياره أكثر اختزالاً)، فإذا وجد نفسه فيه، فهو يحس بأنه ينتمي إلى نظام، وإذاً فهو يوجد اجتماعياً: إن ابن الفلاح يصبح فلاحاً وسيمتلك بهذا الإحساس الاعتراف به. ويمكننا القول إذاً إن اعتراف التطابق يهيمن هنا مسبقاً ويختفي هذا المكان المقدر له في المجتمع الديمقراطي حيث الاختيار هو اختيار غير محدود نظرياً. ولم يعد التطابق مع النظام هو علامة الاعتراف الاجتماعي ولكن النجاح هو الذي يصبح كذلك، وهذا وضع يثير السأم أكثر بكثير. ويعد هذا السباق نحو النجاح جزءاً من اعتراف المفارقة والتميز. ومع ذلك، فإن هذا ما لا يجهله المجتمع التقليدي: إنه يأخذ فيه شكل التطلع إلى المجد أو الشرف، اللذين يكرسان السمو الشخصي. وهذا هو الطريق الذي يختاره الأبطال الذين يتطلعون إلى انتباه خاص نحو الاستثمارات التي ينجزونها. ويتحول هذا التطلع الأخير، في المجتمع الحديث، إلى ما يأتي أيضاً: إن المقصود الآن هو البحث عن الحظوة. فالنجاح اليوم، يعد قيمة اجتماعية نستعجل الإعلان عنها، ولكن

الحظوة لا تثير إحساس الاحترام نفسه الذي يثيره المجد (إننا نحسد الأشخاص الأكثر حظوةً مثل النجوم التلفزيونية أكثر مما نحترمهم).

ويوفر مجتمع المساواة، من جهة أخرى، الكرامة للجميع بالتساوي (يقول هيغل إنها مساواة قدماء العبيد). وهذا ما لا يفعله أبداً المجتمع التقليدي الذي لم يتأسس على مفهوم الفرد. وفي النتيجة، فإن المجتمع التقليدي يفضل الاعتراف الاجتماعي، في حين أن المجتمع الحديث يوفر لكل مواطنيه اعترافاً سياسياً وقانونياً (للجميع نفس الحقوق، وهذا يتنافر مع نسق الأفضليات، ويسوس المجتمعات التراتبية)، ويُبرز في الوقت نفسه قيمة الحياة الخاصة، والعاطفية، والعائلية. ويبقى أن حاجة الاعتراف تبقى دائماً حاجة بالغة القوة.

غالباً ما نسمع في أيامنا هذه رجال سياسة يصوغون المثال لمجتمع نعمل فيه أقل لكي نمتلك زمناً حراً أكثر ولكي نتمتع زيادة بأوقات الفراغ. ولكن تفترض مثل هذه الفكرة تصوراً معيناً للإنسان، بوصفه حيواناً مستهلكاً للذة، وهو أمر بعيد عن الحقيقة. إذ ليس من الأكيد أبداً أن تكون أوقات الفراغ والعطالة عن العمل ملائمة لتفتح الشخص. فسهولة الحياة لا تشكّل ثقلاً إلى جانب المنع من الوجود. وتتطلع الكائنات الإنسانية إلى اعتراف رمزي أكثر مما تبحث بكثير عن إشباع الحواس، وإنها مستعدة لكي تضحي بحياتها، كما يلاحظ آدم سميث، من أجل شيء زهيد كالعَلَم. وفي العمل، لا يحظى الفرد فقط براتب

يسمح له بالعيش، ولكن يحظى أيضاً بإحساس الجدوى والاستحقاق، الذي تُضاف إليه ملذات الولائم: إنه يسعى لكي يوجد أكثر مما يسعى لكي يعيش. وليس من المؤكد أن يجد هذا في أوقات الفراغ: لا يوجد شخص بحاجة إلى أوقات الفراغ، والعلاقات الإنسانية التي تنعقد فيها مجردة عن أي حاجة. ويمكن الترحيب بالراحة الجسدية، ولكن غياب الاعتراف يولّد القلق. فأن يُعطى العمل بذاته معنى وقبولاً، فهذا من غير ريب أكثر فائدة من مضاعفة أوقات الفراغ.

ومهما كانت أشكال الاعتراف، فثمة سمة من سماته الأولى يجب ألا تنسى: بما ان طبيعة الطلب لا تنضب، فإن الاكتفاء لا يمكن أن يكون تاماً أو نهائياً. ومع أفضل إرادة في العالم، فإن الأبوين لا يستطيعان أن يشغلا كل وقت سهرة الرضيع: إنهما يستدعيان كائنات أخرى إلى جانبه، ثم إنهما يحتاجان إلى نوع آخر من الاعتراف، وليس فقط إلى الاعتراف الذي يعطيه لهما طفلهما. وفيما عدا ذلك، فإن الطفل يوسع بسرعة إشعاع شرهه: لا يوجد فقط الأبوين اللذين يجب عليهما أن يمنحاه كل انتباههما، فهناك الزوار أيضاً. وشيئاً فشيئاً يرسل نداء إلى العالم كله. فلماذا قد يوجد أشخاص يضنّون عليه بنظرتهم؟ إن شهوة الاعتراف محبطة. ولقد لاحظ فرويد هذا على نحو مضحك بمناسبة عيد مولده الثمانين، «إنا نستطيع أن نسامح كمية لا تنتهي من المدائح». وحتى اعتراف المطابقة، وهو أكثر وداعة من الاعتراف الذي تجلبه المفارقة والتميز، فإنه يطلب أن نبدأ

المطاردة يومياً. ولقد يعني هذا إذاً أن نقصنا ليس تكوينياً فقط، ولكنه غير قابل للشفاء أيضاً (وإلا فإننا «سنشفى» أيضاً من إنسانيتنا).

2 ـ استراتيجيات الدفاع الاجتماعي

إنّ الاعتراف بكائننا وتأكيد قيمتنا هما أوكسجين الوجود. بما أنَّ كل واحد يصوغ طلباً مشابهاً، فإن من المستحيل تلبيتها جميعاً. والأفراد الآخرون يلتمسونه أيضاً، وقد يعني هذا إذاً أنهم مشغولون وأنهم لا يستطيعون إجابتنا. عملياً يصطدم الطلب مع اللامبالاة أو مع الرفض. يبدو أن دوام الطلب لا ينسجم مع التشابه بين البشر. ويُطرح السؤال حينئذ: كيف نسوس الفشل في الاعتراف؟ يوجد، كما أعتقد، طريقة للتصرف أكثر إرضاء من الطرق الأخرى، وهي طريقة تهتم بحاجتنا إلى الآخرين، كما هي طريقة تهتم بتعددية الذوات التي تكابد هذه الحاجة. ولكن توجد أيضاً طرق كثيرة أخرى، وهي مألوفة لدينا جميعاً، كما انها تخفي أو ترجئ الحرمان الذي نعانيه، من غير أن تعالجه فعلاً، وذلك بإضافة حرمان آخر. وتالياً تستحقّ أن تُشخّص بوصفها مُسكنات، ما دام القاموس يقول لنا إنّها: «تخفف أعراض مرض ما من غير أن تؤثر في سببه»: فهذه وسائل ذات أثر عابر.

ويرى كل المختصين بالنفس الإنسانية أنفسهم مجبرين على أن يدخلوا مفهوماً شبيهاً يتناسب مع الحمايات التي نلجأ إليها، حتى وإن لم يكونوا متفقين على الوظيفة الدقيقة التي تضطلع هذه

الحمايات بها، والسبب في ذلك أن هؤلاء المختصين لا يقيمون لأنفسهم تمثلاً واحداً لحياتنا النفسية. فآدلر، مثلاً، كان يتكلم عن **تعويضات** ننتجها لكي نخفي إحساسنا بالدونية (اسم مضلل يعطيه للنقص الأصلي) وفرويد الذي ينطلق من صورته للإنسان المعزول ساعياً إلى أن يحظى بأقصى ما يمكن من الملذات، يستخدم صورة «**المسكّنات**»: «إن حياتنا، كما هي مفروضة علينا، جد ثقيلة. وإنها لتنزل بنا الكثير من الآلام، ومن الخيبات، ومن المهمات التي لا تنقضي. ولكي نتحمل حياتنا فإننا لا نستطيع أن نستغني عن المسكنات»، وإنه ليستدعي تعبيراً شبيهاً للشاعر تيودور فونتان هو «**صقالة النجدة**». ويسميها سارتر في كتابه «**الكلمات**»: «**البلسم**». وقد صنفتها آن فرويد في كتاب مشهور، تحت اسم **آليات الدفاع**، ولكنها توقفت عند حدود الصراع الذي يجعل الذات معارضةً للهُو. فالآليات، أو بالأحرى الاستراتيجيات، التي سنقوم بفحصها، تتجه نحو الخارج، وإنها لتسوس علاقاتنا مع الكائنات الأخرى.

تخفف المسكنات فوراً من ألم حرماننا. ولكن أثرها على المدى الطويل مضر، كما تبين، والسبب أنها لا تعالج جذر المرض، وأن عقلنا اليقظ سيزيل عنها القناع عاجلاً أم آجلاً، ولكن هذا سيترك، مع ذلك، آثاراً غير مرغوب فيها. وإننا لنرى أيضاً أن مزعجاتها أكبر بكثير من مزعجات الكدر التي كان من الواجب شفاؤها. ولقد كتب سارتر يقول: «إن الكرم [...]، مثل البخل أو العنصرية، ليس سوى بلسم مفرز لكي يشفي

جراحنا الداخلية ينتهي بتسميمنا». وقد تأخذنا الدهشة إذ نرى في سلسلة وحيدة اصطفاف الكرم، والبخل، والعنصرية (أو أن نرى وصفة العنصرية بأنها بلسم). ولكن هذه هي تعددية المسكنات التي تثيرها طلبات الاعتراف. ولقد غدت هذه «البلاسم» نفسها عادات متجذرة، وتستطيع أن تفضي إلى عُصاب نفسي أو ذُهان، فيتطلبان، بدورهما، علاجات جديدة. ولكن المسكنات ذاتها تبقى دون المرض العقلي: نحن في ميدان الممارسة اليومية، وفي ميدان الحرمان العادي وليس العلاج المرضي.

كيف ننظم تنوع المسكنات غير المتناهي، وضمن أي نظام يتم فحصها؟ من الواضح بداية أن أي طموح للشمولية ليس بارزاً هنا: تخترع حياتنا النفسية دفاعات جديدة دائماً، وذلك ما إن تبلغ القديمة نهايتها. ولن أتابع مؤلف الكتاب الصغير الذي ظهر في سلسلة «ماذا أعرف؟»، والذي يؤكد وجود 27 «شكلاً من أشكال رد فعل الدفاع الاجتماعي»، لا أكثر ولا أقل. سأكتفي على نحو غير شكلي بذكر بعض المسكنات المألوفة والقوية خصوصاً. وعلى العكس من ذلك، من الملائم أن نميز من بينها عدداً من المجموعات التي تعكس مختلف عناصر سيرورة الاعتراف نفسها. فإذا لم يتوج طلبي البدئي بالنجاح، فإن لدي في النتيجة الاختيار بين عدد من الحلول: إما أن أعيد الكرة حتى أحظى بما أريد، أو أن أبحث، عوضاً عن الاعتراف المطلوب، عن اعتراف آخر، يكون الحصول عليه أكثر سهولة (اعتراف بديل، إلى حد ما)، أو أن أتصرف، أخيراً، بطلبي نفسه لكي أصل إلى التخلي

عنه. وهذا هو النظام إذاً الذي أتبعه هنا، من غير أن أعطي أهمية كبيرة لمسألة التصنيف هذه. والمقصود ببساطة هو اختيار مسار من المسارات.

3 ـ الحصول على الإقرار

إن النموذج الأوّل للرد على رفض الاعتراف يشتمل على طلبه مجدّداً، وعلى ألاّ نرى في هذا الفشل سوى تضافر ظروف سيئة، ومحاولة لفعل الأفضل في المرة القادمة. ويوجد أيضاً، على الرغم من كل شيء، طلبات تم إشباعها. فإذا كنت شاباً جميلاً، وواثقاً من نفسي، فإن أي فتاة لن تقاومني، وإذا كان ذهني حاداً وإرادتي حديد، فإني أستطيع أن أنجح في كل المسابقات، وإذا كان لساني طلقاً ولا ترهبني آلة التصوير، فإني أستطيع أن أترك أفضل انطباع أثناء ظهوري في التلفاز ثم أنادى ثانية للظهور فيه غداً. ولذا، توجد بالفعل شخصية الرابح، والضارب، والقوي في الموضوع، والبليد في المسابقة، والجميل، والغني، والذكي، والرئيس والمدير العام لشركة متعددة الجنسيات أو نجم وسائل الإعلام.

إن المشكلة التي يطرحها هذا الموقف الأول، والذي له جوانبه الرائعة كما هو بدهي، تكمن في وجوب إعادة الأداء مع الجميع وفي كل لحظة، طالما أنّ النجاح وحده هو الذي يحمل السكينة: هذا إذاً **هروب إلى الأمام،** محكوم حتمياً بالفشل (ولكن إذا كان التأجيل طويلاً بما فيه الكفاية، فإن هذا القدر يستطيع أن

يظهر دائماً مرغوباً فيه). وكان فرويد متشائماً بهذا الخصوص. فلقد كتب قائلاً بهذا الخصوص: «إن الإشباع غير المحدود لكل الحاجات ليطرح نفسه علينا بإلحاح كما لو أنه طريقة العيش الأكثر سحراً، ولكن تبني هذه الطريقة سيجعلنا نقدّم اللذة على الحذر، وإن العقاب ليتبع هذه المحاولة عن قرب». ولقد وصف وليام جيمس، من جانبه الخيبات الحتمية لهذا النموذج من نماذج الشخصية: «يوجد اليوم عرق كامل من الكائنات هواها أن ترى اسمها مكتوباً في الجريدة، بغض النظر عن الباب الذي توجد فيه: «الانطلاق والوصول»، «أخبار شخصية»، «حوارات» ـ وقد تلائمها الأقاويل، وحتى الفضيحة، إذا كانت لا تستطيع شيئاً أفضل». إن هذا النموذج من الأفراد، إذ يطلب الاعتراف على نحو دائم، يكون بخيلاً هو نفسه بالنسبة إلى الآخرين. إنه موضع إطراء وإعجاب، ولكنه محبوب قليلاً. وإننا لنعترف بقدرته، ونحكم في الوقت نفسه بأنه متكبر ومغرور. فالإغواء لا يكفي لضمان الحب، والمهنة اللامعة لا تخلق السعادة، وإن كل نجاح هو بالضرورة نسبي، وهذا ما ترويه ببشاشة حكاية معروفة، جمعها الأخوان غريم Grimm، هي: «**الصياد وزوجته**» (ولقد ألهمت غونتر غراس قصة «**سمك الترس**»): بعد أن حظيت بكوخ من القش، طلبت الجشعة إلسابيلا قصراً، ثم بلاطاً ملكياً، وأصبحت ملكة، إمبراطورة، بل البابا نفسه. ولكنها حين طلبت أن تصبح إلهاً، فقد وجدت نفسها في كوخ تعس، جالسة فوق مبولتها.

وفي ذكرياته يصف جوبير شاتوبريان بأنه كائن متعلق تماماً باعتراف الآخرين، وأنه لا يعرف أن يعطي شيئاً في المقابل. ولقد كان يفكر أن سبب مأساته يكمن ها هنا: «إنه لا يكتب إلا للآخرين، ولا يعيش إلا لنفسه». ومن هنا فإن موهبته لم تجعله سعيداً أبداً. والسبب أن أساس الاكتفاء الذي كان يمكنه أن يتلقاه كان خارجه، وبعيداً عنه، ومنوعاً، ومتحركاً، ومجهولاً. إن موهبة شاتوبريان هائلة، ولكن أذواق الجمهور متحركة. فإذا كان لا يمكن للاعتراف إلا أن يأتي من المعجبين، فإن الكاتب سيكون محكوماً بالفشل حتماً. فشاتوبريان لا يحتاج الآخرين حاجة مطلقة، ولكنه نادراً ما يهتم بمعرفة ما إذا كان الآخرون، بدورهم، يحتاجون إليه. وهو يعتقد بأنه ، إذ يمنح أعماله الأدبية للجمهور، فهو معفى من التبادل الاجتماعي.

إننا نرغب في النجاح ولكننا لا نحظى به، والسبب أننا نكون عاجزين في البداية، وفقراء، وقبيحين، وبطيئين ذهنياً، أو لأننا منحوسون. وإننا لنلجأ حينئذ إلى العنف الذي يندد المجتمع به باسم الجريمة. إن هذا الاعتراف الذي لا أحظى به عن طيب خاطر، سآخذه بالقوة. وربما لا يكفي الحرمان لتفسير كل اعتداء، ولكنه بكل تأكيد واحد من الشروط الأكثر شيوعاً. ويقدم السارق تمثيلاً لهذا الموقف: لكي يصل إلى التقدير الذي يسببه الثراء، فإنه يسلك طرقاً لا يقبلها المجتمع. وإن حرب العصابات في المدن الأمريكية الكبرى، إنما يرعاها البحث عن «الاحترام»، وهو اسم آخر للاعتراف. وكلما صعدنا أكثر في

سلم الجريمة، كانت القدرة التي نبرهن عليها أعظم. والحال فإن القوة تفضي إلى احترام الأفراد، حتى ولو لم يكن هذا الاحترام هو احترام المؤسسات، حيث تودع القيم الاجتماعية.

من الأكيد أن النساء والرجال لا يلجأون إلى العنف، خصوصاً إلى العنف الجسدي، بالتناسب نفسه. وبالإضافة إلى هذا، فإن الرجال يعتكفون على أنفسهم إرادياً، في عمر معين، أكثر مما يعتكفون في عمر آخر (وشركات التأمين تعرف هذا جيداً). وبقول آخر، يوجد استعداد بيولوجي مسبق لاختيار هذا المسكن أو ذاك، ولا توجد فقط شروط ثقافية. وهذا لا يعني أن الرجال، أو الشباب، ممتلئون بغريزة عدوانية مستقلة، وغائبة في مكان آخر، ولكن يعني أن تكوينهم الهرموني يدفع بهم لاختيار طريقة يتجاوزون بها حرمان الأفضلية على الآخرين.

إن الذي لا يتلقى الاعتراف الضروري ولا يجد أي طريقة لكي يواسي نفسه، يستطيع أن يصبح مجرماً عنيفاً. ولكنه يستطيع أيضاً أن يتجاوز حالته الشخصية، وأن يسأل نفسه إذا كان غياب هذا الاعتراف لا يشمل كل أولئك الذين هم مثله، كل الفقراء، وكل السود، وكل المنبوذين، كما يسأل نفسه إذا لم يكنِ من الواجب السعي إلى تغيير قواعد اللعبة نفسها عن طريق العنف. وتنمحي هنا الجريمة الفردية أمام التمرد الاجتماعي. والمقصود ليس هو شكل الاعتراف نفسه في الحالين، بالطبع، وذلك أن هدف التمرد هو تغيير المؤسسات على نحو تمنح فيه الاحترام والتقدير إلى أولئك الذين ينقصهم ذلك، في حين أن العنف

الفردي يسعى إلى اعتراف غير مؤسساتي. ويعد فرويد متشائماً هنا كما كان متشائماً بخصوص الهروب إلى الأمام: «نستطيع أن نرتأي تغيير هذا العالم، وأن نبني مكانه عالماً آخر تمحى فيه المظاهر المضنية وتستبدل أخرى بها، تكون مطابقة لرغباتنا الخاصة. والكائن الذي يكون فريسة لتمرد يائس، وينخرط في هذا الطريق لكي يبلغ السعادة، لن يصل إلى شيء. فالواقع سيكون أقوى منه وأنا شخصياً لا أشاطره وجهة النظر التشاؤمية هذه. إذ يمكن لضوابط الحياة في المجتمع أن تتحسن، وقد رأينا هذا في عدد متكرر من المرات.

وثمة حالة خاصة من حالات الاعتراف تم الحصول عليها بالقوة. وهذه الحالة تمثل السيادة بالمعنى الذي نجده عند باتاي أو عند ساد. وإنها لا تتميز فقط بالوساطة المستعملة، والتي تتمثل في العنف، ولكنها تتميز أيضاً وخصوصاً بالنتيجة التي تم الحصول عليها، والتي لم تعد تتمثل في الحب وفي تقدير الآخرين، ولا في موافقتهم البسيطة على وجودي. ويقوم إحساسي بالوجود، في هذه المرة، على إخضاعهم، وهو أمر يمكن أن يذهب إلى حد الهدم. ولقد يعني هذا إذاً أن إحساسي بالوجود يقوم بتأكيد سلطتي عليهم، وليس بالتقاط نظرتهم. وفي يوم من الأيام سألتْ ألينا مارغوليس، وهي واحدة من الناجين من غيتو وارسو، وتناضل اليوم في المنظمات الإنسانية: كيف نفسر أن هذا الحارس الليتواني، وهذا الجندي السالفادوري لا يكتفيان بالقتل، كما طلب منهما، ولكنهما يتلذذان على نحو مرئي

بتهشيم رأس رضيع على جذع شجرة، وعلى جدار البيت؟.
الجواب، إذا أردنا أن يكون ثمة جواب، سيكون في البحث من جهة هذه المتعة التي تحملها الممارسة غير المحدودة للسيادة. فحين تحسون بأن حياة الآخرين بين أيديكم وأنكم تستطيعون تعذيبهم أو قتلهم من غير قلق، فإن هذا يحمل لكم حينئذ تأكيداً مسكراً لوجودكم. ومن المحتمل أن يكون هذا هو منطق المغتصب: إنه يلتذ أكثر بكثير لفوز إراداته، وانتصارها على كل المقاومات، من تلذذه بالإشباع الجنسي. ويجب أن نلاحظ، لمرة إضافية، أن هذا الطريق يختاره الرجال في الغالب أكثر بكثير من النساء.

يمكن للاعتراف غير المباشر الذي يحمله الخضوع للآخرين أن يتخذ أشكالاً اجتماعية أكثر وإن لمن المحتمل أن يستخدم في علم نفس «**الطغيان**»، فيمارس هذا على صعيد الدولة أو على صعيد العائلة. ولقد كان ريتشارد الثالث، في شكسبير، يقول: «ما دمت لا أستطيع أن أكون عاشقاً، فقد قررت أن أكون آثماً». ولكن أن يكون المرء خبيثاً، وآثماً، ومسخاً، فهذا يتطلب أن يُخاف منا ـ وأن يُعترف بنا في الوقت نفسه. ولقد أوضح سارتر هذه الفكرة، بعد عدة قرون: «يسخر الطاغية من الحب، ويكتفي بالخوف. فإذا كان يبحث عن حب رعاياه، فذلك سياسة. وإذا وجد طريقة أكثر اقتصاداً لاستعبادهم، فإنه يتبناها فوراً». ولقد اعتقد كارين هورني بأنه لاحظ تناقضاً بين الطموح والمحبة يتيح لنا أن «يكون بمستطاعنا أن نسحق الآخرين وأن نكون محبوبين

في الوقت نفسه». ويلاحظ ريتشارد الثالث أيضاً في نهاية مغامرته: «لا يوجد مخلوق يحبني، وإذا مت، فلن تترحم علي روح». وإنها لمواساة ضعيفة أن يقول المرء لنفسه: «إيه! أُحِبني، أنا!».

ومع ذلك، فإن ممارسته نفسها لِمُلْكه تهبنا صورة مختلفة: يصل أثناء المسرحية إلى أن يجعل من نفسه محبوباً ـ بدءاً بالليدي آن التي قتل زوجها وأباها! ولقد كان ستالين محبوباً مرهوباً. وهتلر كان كذلك أيضاً. ومن منا لا يعرف آباء عائلة طغيانيين يتمتعون بمحبة أطفالهم وزوجاتهم، وليس فقط بخضوعهم؟ وقد تكون القضية في مكان آخر: إن الطاغية محبوب، ولكنه لا يستطيع أن يسمح لنفسه بأن يحب هو أحداً آخر. وكذلك ريتشارد، فإنه لا يستطيع إلا أن يحب نفسه هو بالذات، وهذا الحب، في النتيجة، لا يحمل له شيئاً كبيراً. فأن يقبل المرء بحب الآخر، فهذا يعني أن يقبل بحاجته إليه، كما يعني إذاً أن يقبل بهشاشته الخاصة. بيد أن الصورة التي يريد الطاغية أن يعطيها عن نفسه هي صورة السلطان المطلق. إنه السيد الذي يصفه هيغل ـ كوجيف، والذي ليس لديه ما يفعله بالاعتراف الذي يظهره المغلوبون. فهو لكي يستطيع أن يحكم الآخرين حكماً غير مشروط، يجب أن يبقى وحيداً. ويستطيع الأب الطاغية أن يواسي نفسه بصحبة طغاة صغار مثله.

4 ـ اعتراف تعويضي

ينتمي الطغيان إلى العنف بمناهجه، ولكنه لا يفضي إلى الاعتراف المراد من البداية. ويثير فشل الطلب الأول، في حالات أخرى، إعادة توجيه فعلية، وتغيير في المستوى، من غير أن يؤدي مع ذلك إلى تحويل في المنهج. ولنأخذ صفاً في المدرسة. لدى الطفل إمكانية أن يستحوذ على انتباه الأستاذ وذلك بأن يكون الأحسن في الصف. ولكن ماذا إذا لم يصل إلى هذا، وبدا له بوضوح أن هذا الطريق عصيّ عليه؟ ثمة إمكانية أخرى تنفتح أمامه حينئذ، تسمح له باجتذاب الأستاذ مثل رفاقه، بل ربما أكثر، وذلك بأن يضايق الآخرين ويمنعهم من الخضوع للضوابط، وذلك بوصفه هو ذاته أسوأ تلميذ لأنه لم يكن الأفضل (إن لمن البدهي أن هاتين الحالتين لا تستنفدان كل الإمكانات. وثمة أطفال آخرون سيكونون قليلي الإحساس بالاعتراف المدرسي).

من السائغ إذاً أن يحظى عوضاً عن الاعتراف الرسمي باعتراف آخر، يكرس **انتهاك** القاعد العامة. وإن لهذه الإستراتيجية، المألوفة لدى «إنسان السرداب» لدوستويفسكي الذي يفضل أن يجذب إلى نفسه انتقادات الآخرين بدلاً من أن يتألم من عدم مبالاتهم، اتساعاً كبيراً في الحياة، بعيداً عن قاعات الدرس. فهي تفسر كثيراً السلوكات «الشاذة»، والأفعال «الهستيرية» في التبادل اليومي. وإننا لنرى أيضاً أن المجرم يستطيع أن يتوقع فائدة مضاعفة من فعله: مباشرة، عن طريق

الحصول على المكافأة المرغوب فيها، ومداورةً عن طريق الانتباه المشدود نحو الذات بعد الجريمة المرتكبة.

كان أنطون ريزير، بطل موريتز، يتألم بضراوة من كونه شخصاً تافهاً، غارقاً ضمن الجمهور، شبيهاً بالآخرين، أو من كونه موضوعاً للسخرية بالنسبة إليهم. وفي يوم من الأيام، سكر مصادفة، فجذب هذا إليه عدداً من الانتقادات. ومع ذلك، فقد لاحظ مندهشاً أن النتيجة الإجمالية للحادث كانت إيجابية. «ولقد أحسّ في اليوم التالي بنوع من الافتخار غريب جداً، فقد رأى، عند وصوله إلى الجوقة (الكورال)، زملاءه يسخرون من لونه الشاحب ومن مظهره الزائغ، وهي بقايا من سكرته في الليلة الماضية: بدا له أنه إذا شرب بإفراط، فإنه ينجز نوعاً من العمل الباهر. ثم تظاهر وكأن رأسه يدور. وكان يفعل ذلك لكي يجذب الانتباه إليه». وهو «إذ يلفت الأنظار إليه بالمظهر السيئ لسلوكه»، كان يجلب إليه إذاً «رضاً سرياً».

وثمة شكل آخر من الاعتراف التعويضي يقضي بأن نلعب دور بالوكالة، وذلك بفضل الانتباه، بل بفضل الإعجاب الذي تثيره شخصية مشهورة. والمقصود هنا إذاً هو شكل من أشكال العبادة الوثنية (التدلّه) idolatre. فكل الشخصيات المشهورة تثير هذه الظاهرة من الاشباع المحوّل: أعضاء العائلات الملكية، ونجوم السينما أو الأغاني، وكبار الرياضيين والكتاب، والفنانين المشهورين. وإني لأعزي نفسي حينئذ (من غير أن أعترف بذلك) عن حياتي التافهة. فأسجل بتفصيل كل الأوسمة التي يتلقاها

معبودي. وإني لأتقاسم معه ترضياته التي أتصورها غير متناهية، وأبتهج بالترف الذي يحيط نفسه به. وتشبه هذه العملية ألعاب شعوذة المشعوذين الذين يشدّون بعضهم من شعرهم: لقد اخترت المعبود الفلاني، كما أجمِّله بإعجابي ثم استفيد بعد ذلك من الانعكاس الذي يرسله جماله عليّ، وإني لأتمتع بهالة مقامه. فالاعتراف الذي أصبه عليه يرتد عليّ. ولقد كتب لاروشفوكو يقول: «فليجعل المرء نفسه بطريقة ما جزءاً من الأعمال الجميلة، عوضاً عن مدحها بطيبة قلب». وبالإضافة إلى هذا، فقد تم الحصول على كل هذه الميزات من غير أن أبذل أقل جهد فيها: إن معبودي هو الذي يكتب، ويمثل فوق خشبة المسرح، أو يظهر في حقل المعارك. أما أنا، فأستخلص الفوائد. ولقد لاحظ يونغ وهو يصف هذه الإستراتيجية: إن «الكسل العقلي قد غدا فضيلة، وصار في مستطاعنا أن نذهّب أنفسنا بشمس نوع من بشر أنصاف آلهة».

ولكن تمنح أيضاً ممارسة العبادة (التدلّه) ميزة أخرى. إنها ميزة الإحساس بالانتماء إلى جماعة. وثمة ميزات أخرى في نظرنا، إنها ميزات المعجبين بالمشاهير. وبهذا الخصوص، تقترب تجربة العبادة الوثنية من تجربة أعضاء المجموعة. فهي تستخلص اعترافاً تطابقياً من مجرّد واقعة الانتماء. فالتقاء أخ ـ أو أخت ـ في العبادة لشخص ما، أمر يدفئ القلب، لأن كل واحد يثبت على معتقده بثبات معتقدات الآخرين. والعضو في الحزب النازي، في الثلاثينات، كان يستفيد من نجاح معبوده ومن

إحساسه بأنه يشكل جزءاً من الأمة الطيبة. والمشجع لنادٍ رياضي، يتلقى الاعتراف بنجاحات الفريق، كما يتلقاه من الرضا الذي يستخلصه من الانتماء إلى جماعة المعجبين به. وإني لأستمر متصرفاً في كل هذه الحالات بوصفي ساحراً أو بوصفي مشعوذاً. فأنا أستفيد مما أنتجه شخصياً، أي من قيمة الجماعة التي أنتمي إليها.

إن الرضا المستخلص من الانتماء إلى مجموعة لم نخترها، لا يمكن النظر إليه بوصفه مُسكِّناً: إن كل واحد يحس بنفسه مأموناً في وجوده إذا وجد نفسه في إطار مألوف، بين جماعته. ولكن يمكن أيضاً لهذا الشعور المشترك أن يتحول وأن يصبح معركة: إني أهب حينئذ كل قواي لكي أضمن انتصار مجموعتي، بل إني مستعد لأن أضطلع بدور الشهيد، أن أصارع ضد كل المجموعات المنافسة الأخرى. وإن هذا التماهي بمصالح المجموعة يضمن لي اعترافاً مستمراً. ويمكننا أن نعطي لهذا الشكل الحاد في المطابقة الاجتماعية اسم «**التعصب**» وأن نذكر بأمثلة التعصب القومي أو الديني، وهي كثيرة من حولنا. ولقد يكون المقصود، غالباً هنا، حلولاً بديلة: يكمن شرط قوة الأصولية الإسلامية اليوم في استحالة وصول الأفراد، في البلدان المعنية إلى نموذج آخر من الاعتراف[1]. كذلك الأمر بالنسبة إلى القومية الصربية بوصفها الطريق الوحيد المتاح لشعب محروم من معالمه الإيديولوجية القديمة، وعاجز عن السير في الاتجاه الذي تطالب به المجتمعات الفردانية.

يصاحب التعصب دائماً الحقد على الآخرين المختلفين.
ويكون الاقصاء هو عكس الانتماء المشترك، كما يكون التحقير من نصيب أولئك الذين لا ينتمون إلى الجماعة الجيدة. ولذا، فهم محكومون بأن يكونوا كبش الفداء في كل وضع نقدي.
ولكن طلب الاعتراف الذي تقوم به المجموعة التي أنتمي إليها (والتي يمكن أن تكون أقلية) ليس فيه ما يدعو إلى الإدانة أكثر من أشكال الاعتراف الأخرى. وتعيش دول أوروبا الغربية اليوم في ساعة الفردانية. ولكن يجب ألا ننسى أن في كل مكان من العالم، وفي كل العصور الأخرى من التاريخ، كانت الهوية الجماعية هي الأمر الجوهري.

وثمة شكل آخر أيضاً من أشكال الاعتراف الاستيعاضي يكمن في تعهد وهم الاعتراف. إننا لن نتخلى هنا عن تقدير الآخرين، ولا نعتقد بعزوه إلى أنفسنا. تتخيّلون في هذه المرة أن الآخرين يعترفون بكم، بينما الأمر ليس كذلك. ويعيش الكائن الطبيعي مع استيهاماته، ولكنه يميزها من العالم الواقعي، والمجنون هو من لا يستطيع أن يخرج من ذهانه الهذياني. كتب فرويد قائلاً: «يتصرف كل واحد منا حول نقطة ما أو حول أخرى، مثل المصاب بالذهان الهذياني. وهو يصحح بوساطة الأحلام عناصر العالم التي لا تُحتمل بالنسبة إليه، ثم يُدخل خرافاته في الواقع». ويشكل الدين، بالنسبة إلى فرويد، جزءاً من الأوهام الجماعية: إذا لم يكن المرء محبوباً في هذه الدنيا، فسيكون محبوباً في الآخرة. والمزعج في الاعتراف الوهمي أنه

يبقى، طبعاً، في إطار امتحان الواقع، الممكن دائماً: يمكن للاستيقاظ أن يكون مؤلماً. وإن الكاتب، مؤلف الأخيلة، ليعد، على العكس من ذلك، محمياً دائماً: إنه يبدع عوالم متخيلة تستطيع أن تحمل إليه الرضا المراد. ولكنه لا يرى نفسه هو بالذات، مبدئياً، بوصفه شخصية روائية. ولقد جعل روسّو من هذا الاستعمال برنامجاً للتخيل، معلناً أنه، من حيث المبدأ، مفضل على الواقع: «إنني أجد نفسي على نحو أفضل مع كائنات خرافية أجمعها حولي مما أراه في العالم».

إنني أستطيع أن أحتفظ بأوهامي لنفسي. وأما إذا قررت أن أتقاسمها مع القريبين منا، فإني أدخل في **فئة المتبجحين**. فالمتبجح يعتقد بأنه يعطي معلومات موضوعية، ولا يرى نفسه مثل مؤلف لتثمينات مدحية تتعلق به. وفي الواقع، فإنه إذ يتعب من انتظار الآخرين كي يعترفوا بقيمته الحقيقية، فإنه يندب نفسه لهذه المهمة ويخبر كل أولئك الذين يلتقيهم، وإن لم يكونوا جميعاً ممن يمتدحونه ويقدرونه، بأنه مزحوم، وأنه مطلوب على الدوام، وأنه لم يعد يملكُ ثانيةً لنفسه، وأنه تلقى دعواتٍ مُطْرِيةً لا يستطيع أن يستجيب لها، وأن روايته الأخيرة ستترجم إلى ثلاث عشرة لغة، وهكذا دواليك. وكلما أكثرتُ من إنتاج علامات دالة على الاكتفاء الذاتي، أكثرتُ من إشارتي إلى ارتباطي بالآخرين، ما دمت أقدم إلى هؤلاء هذه اللوحة التي هي عجيبة من حيث المبدأ. ومن هنا،فإن إعلانات الاكتفاء تمثل في الواقع طلبات للحب، وثمة شيء مرضي يقوم في الفجوة بين

الطرفين. وإن هذه الشخصية معروفة جداً فلا أحتاج إلى التوقّف عندها. ويكفي هنا أن نبرز انتماءها إلى مجموعة من مجموعات الاعتراف التعويضي.

5 ـ التخلي

تعد بعض أشكال التخلي عن كل مسعى للاعتراف أشكالاً جذرية. **والانطواء** مثل على ذلك. فهذا المرض النفسي العميق يحكم على الشخص أن يبقى حبيس ذاته، وأن يرفض كل تماس، سواء كان تبادلاً أم تواصلاً مع الآخرين. ومهما كان أصل هذا الاضطراب، عضوياً أو وظيفياً، فالأثر هو نفسه: إن المريض، إذ يرفض التماس، فإنه يستبعد أيضاً كل مخاطرة تفوّت عليه الاعتراف. أو يستبعد خطر أن لا يتلقى تأكيداً لقيمته.

وهناك بعض المواقف أقل مرضية، نستطيع أن نقربها من الانطواء. فنحن نستطيع أن نسأل أنفسنا، مثلاً ، عما إذا كان الاستعمال المنتشر للمخدرات، «القوية» أو «اللطيفة»، بين المراهقين (أو انتشار الخمر في ما بعد) لا يتناسب مع رفض السعي إلى اعتراف الآخرين. عندما «نحلّق»، يكون لدينا إحساس بالكمال، وبالاكتفاء الذاتي. وهو أمر يسمح بعدم الاهتمام برد فعل أولئك الذين يحيطون بنا. وفي المجموعة العمرية نفسها، ثمة دور مشابه تؤديه الموسيقى، التي أسمعها مفضلاً صوتها العالي جداً، أو مع خوذة مانعة فوق الأذنين: هي أيضاً تُستخدم كطبقة عازلة بين العالم الخارجي وبيني، وتغطيني كأنها شرنقة، وتعفيني من الذهاب كي أتسول اعترافاً.

نستطيع أن نلاحظ أخيراً، عند الأطفال كما عند البالغين، ميولاً إلى الوحدانية، وإلى عدم الاهتمام بحكم الآخر. وهي ميول ناتجة غالباً عن الخيبات العاطفية إزاء أوضاع أثارت الإحساس بالهجران. ومن هنا، فإن الاختباء خلف قوقعة اللامبالاة، يسمح بدهياً بتجنب الخيبات القادمة. وبهذه الطريقة يتصرف أنطون ريزير: «لقد كان أساتذته وزملاء دراسته يحتقرونه ويضعونه جانباً. كما كان كريهاً في نظر الجميع بسبب مزاجه الحزين الأبدي وبسبب طبعه المتوحش [لا يهم إن كان هذا صحيحاً أو غير صحيح. المهم أنه يعتقد ذلك]. أما هو، فقد كان غير مبالٍ، إذا صح التعبير، بما يساويه شخصه بالذات في نظر المجتمع، ولم يعد يسعى إلا إلى الانطواء تماماً على نفسه». ويمكن للآخرين كما هو بدهي، أن يؤولوا هذا السلوك المنغلق بوصفه غروراً، أو احتقاراً، فيثيرون بذلك، بعد رفض بدئي ومتخيل كما هو محتمل، رفضاً واقعياً. ويعد هذا التداعي مثلاً بين أمثلة أخرى لـ «تحديد مقنع» كما يقول المنطقيون، حيث التمثيل ينتج الشيء الممثَّل.

إننا نجد، ليس عند المراهقين، ولكن بالأحرى عند بعض العقول الفلسفية والدينية أو الصوفية موقفاً جذرياً أيضاً إزاء الاعتراف. وهو مع ذلك يتعارض، مع الانطواء: إن المقصود الآن هو **الذوبان** في العالم، حيث كل تماس، مهما كان، يؤكدنا في وجودنا (نوع مما سميته بالأحرى الإحساس بالكينونة). فعوضاً عن إغلاق كل طرق النفاذ نفتحها جميعاً. أو بالأحرى لم

يعد لدينا سوى الانفتاح. وإنني لأختلط مع الكون ومع الحياة، فماذا يعنيني، والحال كذلك، وجودي الصغير؟ ولقد استعار فرويد تعبيراً من رومان رولان بغية تمييز هذه الحالة. وقد كان يتكلم عن «إحساس محيطي». وثمة محللون نفسيون آخرون اعتقدوا بأنهم يرون فيه تذكراً لتجربة الجنين الإنساني، وللتكافل قبل الولادة. ولكن هذا القبول بالكون كله يمحو خصوصية البشر حتى في مركزها. وإن الذوبان في الآخر لا يميز الشرط الإنساني الذي يحدده، على العكس من ذلك، الفصل، والشعور بالنقص الذي ينتج عن هذا. ويحول حلم التكافل والذوبان الآخر خلسة إلى لا ـ ذات ويهددها بالابتلاع. ولن يكون الوجود ضمن الرحم مثالاً للحب. فالولادة لن تكون صدمة نفسية إلا إذ كنا نريد أن نفر من الشرط الإنساني خصوصاً. وهو شرط مصنوع من اللقاءات.

يتشابه هذان الشكلان من التخلي، وإن كانا متعارضين مثل اللاشيء والكل، في جذريتهما. وثمة تخليات أكثر اعتدالاً ـ وأكثر انتشاراً في الوقت نفسه. وأما هذا الذي أريد أن أصفه تحت مسمى الغرور فهو واحد من بين أشكال الغرور المألوفة جداً. ويمكننا تضييق معنى هذه الكلمة (بالاتفاق مع عدد كبير من مستعمليها) لكي نميز التخلي من كل تأكيد لقيمتي بوساطة حكم خارجي واستيعاضه بإقرار ذاتي. وهو تأكيد أمسك وحدي بتميزه. ويختلف الغرور عن التبجح، حيث مع ذلك أمتدح نفسي أنا بالذات: أولاً، لأن المغرور لا يتنازل أبداً لكي يتقاسم تثميناته

لذاته مع الآخرين (فهو يحتقرهم جداً من أجل هذا)، ثم لأن الغرور لا يطلب الإطراء بالضرورة: أستطيع أن أكون مغروراً وقاسياً مع نفسي. فالمهم هو أنني الوحيد الذي أمتلك حق الحكم عليّ. فالمغرور يمثل في السطح إذن التواضع كله، وذلك لأنه لا يسأل الآخرين شيئاً. وهو، بهذا المعنى للكلمة، لا يعد متباهياً. ولكن ما في الأمر هو أن تقديره لذاته أكثر علواً من تقدير المتباهي الذي يثق بحكم الآخرين. ومن هنا، تأتي عبارة روسّو: «إن الحب في ذاته، إذ يكف عن أن يكون إحساساً مطلقاً [أي داخلاً في العالم الاجتماعي]، فإنه يصبح غروراً في الأرواح العظمى، وتباهياً في الأرواح الصغرى».

يعد الكائن المغرور واحداً من أفضل المقاربين الممكنين لكائن الاكتفاء الذاتي. فهو لكي لا يكون معلقاً بالآخرين، ولكي يقبل نقصه، فإنه يسعى لكي يعرف كل شيء بنفسه: إنه ماهر سواء كان ذلك على المستوى الجسدي أم على المستوى العقلي، وهو يعرف دائماً أن يداري نفسه. تحفظه إرادته في الاستقلال الذاتي في صحة جيدة. ذلك لأن المرض ارتباط. أو يكون حينئذ كائناً زاهداً، محروماً من حاجاته: إنه يأكل قليلاً، ويعيش عيشة ضنك. ولقد كان يشك غالباً بالقديسين المسيحيين أنهم يغذون غروراً عظيماً. فالذي يقول: «لا أحتاج شيئاً»، إنما يعني: أملك كل شيءٍ إنه يرى نفسه في الإله حلماً. وفي الواقع، فإن الغرور يجعلنا نفصل بين الاعتراف بوجودنا وتأكيد قيمتنا: إني أعلن عدم الاهتمام بخصوص هذا الأمر وليس بخصوص ذلك الآخر. وإني

لأستخلص سكينتي ليس من الحكم الإيجابي الذي أحمله عني، بل من أن هذا الحكم، سواء كان إيجاباً أم سلباً، هو محفوظ لي. ومع ذلك، فإني محتاج على الدوام إلى الآخرين لكي أحس بوجودي، حتى وإن كنت لا أسألهم أن يوافقوني.

قد يريد المغرور أن يقدم نشاطاته بوصفها حرة من كل غاية خارجية: فالمقصود هو ما يفعله، لأن هذا هو ما يعجبه أكثر في الدنيا، وليس لأنه ينتظر مكافأة ما. وذلك ليس لأن مثل هذا الحافز مستحيل في ذاته: إننا لا نفعل كل شيء سعياً وراء الاعتراف، ونحن نستطيع أن نجد معنى في إنجاز بادرة ما، من غير أن نمر عبر نظرة مؤيدة. ولكن التوسط في الغرور ليس غائباً، إنه مُسْتبطن ويمكن للتمييز أن يظهر خادعاً، ومع ذلك فهو واقعي. فإذا كان ثمة شخص ـ نجاراً كان أم كاتباً ـ يتقن عمله، فإنه يستطيع أن يجد رضاً سواء في الحكم الإيجابي على ذاته (هذا هو الاستبطان المغرور لحكم الآخرين) أم في العمل نفسه الذي قام به، من غير أن يمر عبر أي وسيط (وهذا ما أسميه «الإنجاز»).

إن الكائن المغرور هو في السطح، كائن لطيف، ولكنه، في العمق كائن مُخَيِّب. هو لطيف لا يضايقنا بنداءاته، ولا يلتمس مّا باستمرار، ويمد يد العون غالباً أكثر مما يطلب العون، وكذلك، فإن سلوكه متواضع، وإن تواضع الآخرين ليعد شيئاً ثميناً. ولكن إذا كان مقدراً علي أن أعيش معه، فإني سأكتشف تدريجياً صعوبات الوضع. فهو سيرفض أن يعترف بي أي اعتراف غير

مباشر، وذلك حين لا يقبل نقصه الخاص به. فإذا لم تكن له حاجة بي، فما فائدتي؟ يستطيع الكائن المرتبط بي، أن يسبب لي هماً وغماً. ومع ذلك يعطيني أكثر مما يأخذ مني: إنه يجعلني ضرورياً. وهذا ما تقوله إحدى شخصيات رومان غاري (R. Gary): «تحتاج دائماً إلى شخص يحتاج إليك» فهذه أم تشتكي من أن طفلها يأخذ وقتها، وتلك امرأة تتألم لأنها ستزور سجيناً، وهذا رجل مغتاظ إذ يجب عليه أن يعتني بأبيه المريض. إن اختفاء هذه الكائنات المرتبطة بغيرها سيسدّد ضربة إلى شعورها الوجودي. فطلب الاعتراف الذي يتوجه به غيري إلي، وقد رأينا هذا، هو في ذاته اعتراف بالنسبة إلي. والحال فإن المغرور لا يتوجه بأي طلب، ولا يسعى لكي ينال موافقتي، كما لا يقبل بضعفه. وإنه ليحاول أن يفعل كل شيء على نحو أفضل مما يفعله القريبون منه، إلى درجة أنهم يحسون بأنهم مُهانون إذ يقارنون به. وبهذا الخصوص، فإن الكائن المتباهي، هو أكثر لطفاً: إنه يعبر لي دائماً عن حاجته إلي. وحول هذا الأمر، كان آدم سميث قد لاحظ: أن الإنسان المغرور محترم أكثر ولكنه في العيش أكثر صعوبة. وأما المتباهي الذي يريد دائماً أن يعجب الآخرين فهو رجل ذو معشر لطيف: من السهل إدخال السرور إليه.

والحل، بالنسبة إلى القريبين من المغرور سيكون في الابتعاد عنه، ولكن هذا ما لا يحتمله، ويعلمهم بذلك. فهو يمارس عليهم ضغطاً مضاعفاً. يطلب منهم أن يبقوا حاضرين (لأن هذا يؤكده وجوده)، ولكنه لا يسألهم أي مشاركة خاصة، بل هو على

العكس من ذلك، يظهر اكتماله (إقراره الذاتي). وإنه ليشبه هؤلاء الأزواج المسنين الذين يحتقرون زوجاتهم، ولكنهم لا يستطيعون التخلّي عنهن، ذلك لأنهم تعودوا الكلام أمامهن (وليس إليهن) حتى ولو كانوا ليقولوا لهن إنهن لا يستحققن أن يسمع لهن. وإنه يسأل القريبين منه اعترافهم به، ولكنه لا يريد أن يقبل بهذا. ولذا فهو يرفض أن يمنحهم اعترافه.

ربما يكمن أصل الغرور في رغبة الطفل في أن يحمي نفسه من الضربات الموجهة إلى كبريائه. يمكن للطفل أن ينتظر الدلال من أبويه، ولكن لا يمكنه أن ينتظر ذلك من العالم أجمع. وعوضاً عن أن أضني نفسي بالتماس الآخرين، محاولاً أن أنجح على نحو أفضل من الجميع أو محاولاً أن أجذب انتباههم بعدوانيتي، أليس من باب توفير الجهد أكثر، والطمأنينة أكثر، أن أقول لنفسي إن حكمهم، على كل حال، حكم قليل الأهمية: إنني أنزع عنه شرعيته، وذلك على نحو لا يستطيع معه أن يصل إلي. فأنا أوقف سعيي لنيل رضاهم، وأتلقى فوراً مكافأة: إن الذي يهرب من الإطراء والمديح يستحقهما بسهولة. ويكون هذا النسق حماية رائعة في ما بعد، وفي كل أنواع الظروف الصعبة: إذا أخفقت في الامتحان، فذلك لأن الممتحنين ليسوا قادرين أن يثمنوا أصالة وجهة نظري. وإذا قاطع الجمهور كتابي، فذلك لأنه جاهل وغبي. وإذا رفضتني هذه المرأة، فلأنها لا تستحقني. ومع ذلك، فإن هذا المُسكِّن، كما هي حال المسكّنات الأخرى، سرعان ما تلتقي حدوده بالتماس مع الواقع: مهما كانت

مزاعمي، يجب علي أن أعيش مع من هم قربي. فأنا لا أستطيع أن أجد دائماً مهنة تسمح لي بتجنب حكم الآخرين. ولذا، فإن كمية معينة من النجاح الجماهيري ستحمي الغرور على نحو أفضل. فإذا كان النجاح مستمراً، فلا خشية على غروري: يصبح التواضع الظاهر حينئذ ينبوعاً للفوائد الإضافية، وذلك كما لاحظ الأمر جيداً لاروشفوكو.

يروي أندريه جيد في كتابه «**إذا لم تمت الحبة**» الطريقة التي يكتشف فيها الشاب مميزات الغرور. فإذا عبر له أحدهم عن عدم رضاه، فإن عيني الشاب تجيبانه إذا تعطل صوته: «لم أعد أتمسك مطلقاً باحترامكم. ومنذ اللحظة التي تحكمون فيها علي حكماً سيئاً، فإني سأكف عن احترامكم». وعندما يصبح بالغاً فإنه لن يعاني من مشكلة لكي يحمي نفسه من مختلف خيبات الأمل التي ترصع حياة كل كاتب شاب. ألم يحظ كتابه الأول بأي نجاح؟ إنه يحاجج قائلاً لو كان ثمة نصر لكان مجازفة: إن للجمهور ذوقاً سيئاً بالضرورة. وإن المديح المباشر يذوي بسرعة. ويبقى أخيراً، هو ذاته، الحكم الأحسن، وهذا لا يعني على الإطلاق الأكثر ملاطفة. «وبما أنني لا أخشى شيئاً ما دمت أستسلم للوهم وأرى التبجح محتوماً لتطور العقل، فإني أضع جانباً تقديري لنفسي وكل غروروي لكي أتضاءل». ولذا فإن الذي قيم هنا، إنما هو ممسك الإقرار، وليس موضوعه، حتى ولو كان المقصود الشخص نفسه. وإن الميزة التي يستخلصها من هذا الموقف تجعله يتغلب على معوقات الوضع الذي وصفه.

قد نستطيع أن نقرّب من الغرور (المفهوم بمعنى الإقرار الذاتي) بعض مواقف التفاني. فالشخص المتفاني، والذي يمارس المحبة المسيحية أو المساعدة الإنسانية، إنما يقدم نفسه بوصفه شخصاً لا يطلب شيئاً، وأنه نزيه تماماً، يقترح في المقابل أن يعطي من غير مقابل: ماله، ووقته، وقواه. وسيكون المستفيدون هم المحتاجون، والفقراء، والمرضى، والمهددون. وفي الواقع، كما هو أكيد، ليس ثمة شيء من ذلك: إنه ينجز فعلاً توافق الأخلاق العامة عليه ويحتفظ لنفسه بفوائد الاعتراف غير المباشر، والتي هي الفوائد الأفضل. ويمارس الكائن المتفاني، بوعي إلى حد ما، علماً نفسياً تبسيطياً (ومن غير شك، لا يعد هذا سبباً لكي نطلب منه أن يتخلى عن نشاطاته): إنه يتصرّف كما لو أن الآخر كان محتاجاً إلى العيش فقط، وليس إلى الوجود؛ إلى التلقي، ولكن ليس إلى العطاء. وهكذا يمنع هذا الآخر من أن يحس بأنه ضروري بدوره، وربما هذا ما كان سيفعله لو أنه، هو الكائن المتفاني، قد كشف له نقصه الخاص، وكذلك لو أنه أظهر نهاراً جهاراً حاجات الكريم المعطي الذي هو كائنه. ويعد التفاني المنتظم موقفاً باتجاه واحد لا يسمح بالتعاكس: لا يستطيع البرصان الهنود، ولا جياع السودان نجدتي أبداً، فهم يجهلون في معظم الأحيان حتى اسمي ووجهي. فنحن نعلم من قوائم المستفيدين من الصدقة، أنهم يعيشون في وضع صعب: إنهم سعداء بما يتلقونه لتعزيز الحياة، ولكنهم تعساء بسبب ضعف وجودهم. وذلك لانهم محكومون بأن يتلقوا من غير أن يعطوا.

وإليكم أيضاً أنطون ريزير وقد أخذه المحسنون على عاتقهم: «إن السنة التي عاشها ريزير في هذه الحالة، كانت في بعض الساعات وبعض الأحيان من أكثر سنوات حياته فظاعة، رغم أن كل الناس كانوا يهنئونه على حظه. فما كان يرهقه، في الواقع، هو التفكير المهين بكونه عبئاً على آخر».

ولمرة إضافية، فإن عدم إمكانية عيش الاعتراف غير المباشر، ذلك الذي يأتي من الأعمال الخيرة التي نكون سببها وليس موضوعها، هي التي تفسر هذا الفشل. فأنا في التفاني لا أطلب اعترافاً مباشراً، أو إذا فعلت ذلك، فإني أفعله لصالح طرف ثالث (الجمهور، المشاهدين على نحو ما)، ولا أفعله لصالح أولئك الذين أساعدهم. وتضاف إلى هذا ميزة أخرى: إن الانشغال بحاجات الآخرين يعني نسيان المرء حاجاته الخاصة. وإن الفوائد التي تجنيها الذات من هذا الاختيار ليست مما يستهان به. وكما يفسر ذلك الراوي المتفاني جداً في «**سأم الملك سليمان**» لغاري، وهي رواية يمثل التفاني فيها الموضوع الرئيس: «يقول **شيك**، لو كان ممكناً لكنت المسيحي الأول. ولكني أعتقد أن ذلك من الأنانية، فأنا أفكر بالآخرين كي لا أفكر بنفسي، وهذا هو أكثر شيء يخيفني في العالم». وها هي جينيت Ginette تقول: «عندما سمعتْ كل المآسي التي كانت في نهاية الخيط، أحستْ بأنها أحسن وفكّرتْ بنفسها على نحو أقل. وإن هذا، كما يقول الدين، ليريح المرء عند التفكير بمن هم أكثر منه بؤساً». وبالطريقة نفسها تفسر، أخيراً، نزعة موزعي العلاجات المهنية.

«يوجد مثلاً الأطباء النفسانيون الذين لم يكونوا محبوبين في شبابهم أو الذين كانوا يحسون بأنهم قبيحون ومرفوضون دائماً، والذين يعوضون ما فاتهم إذ يصبحون أطباء نفسانيين ويعتنون بشباب يتعاطون المخدرات وضائعين. وإنهم ليحسون بأنهم مطلوبون ومهمون [. . .]. وهكذا، فإن لديهم إحساساً بالقوة، وإنهم يعالجون بهذا أنفسهم ويحسون بأنهم غدوا أفضل في جلودهم».

سأنهي تعدادي للمسكّنات مستدعياً شكلاً آخر من أشكال التخلي عن الاعتراف. فهو يسمح في الوقت نفسه، بالحصول على اعتراف تعويضي: إنه اعتراف يقضي باللعب إرادياً دور الضحية. وكما هي الحال مع الغرور، فإن الاعتراف الآن، جوهرياً، إنتاج لوضع داخلي (وعيي). وخلافاً للحالة السابقة، فإن الاعتراف يصدر ليس عن الإحساس بقيمتي، ولكن عن الإحساس بكوني ضحية عدم انتباه الآخرين. وكما في العبادة الوثنية، يوجد هنا شيء من السحر: الحرمان، والجراح النرجسية التي أتألم منها تصبح مصدراً للرضا بقوة إرادتي وحدها، وذلك لأنها تسمح لي بشغل موقع الضحية، المرغوب في الواقع. و«إن رغبة المرء في أن يكون موضع رثاء أو موضع إعجاب يصنع غالباً الجزء الأكبر من ثقتنا»، كما كان لاروشفوكو قد كتب، واضعاً هكذا علامة تعادل بين الضحية والبطل، وهما يمثلان وضعين في التماس الاعتراف.

ولكن لماذا سيكون هذا الوضع مرغوباً فيه؟ أولاً، لأنه

يمنحني تعويضات داخلية أنتصر بها على المعوّقات التي أجدها في علاقاتي الاجتماعية. وبالإضافة إلى هذا، عندما أطابق نفسي مع ضحية عذّبت من غير وجه حق، فإني أفتح حساباً عند الآخرين لا ينضب، وهو لسهولته عند الاستعمال لا يتطلب مني، على عكس ما يجري في الغرور، أي جودة واقعية. وكذلك بدلاً من هذا، فإن الفشل الذي أكابده، يعزز وضعي. وإني لأشفق على نفسي، فتواسيني هذه المكافأة الذاتية عن كل المساوئ التي كابدتها. فالشقاء **قولاً** لا يتماهى مع الشقاء **عيشاً**. وإن الواحد منهما هو بالأحرى عكس الآخر لأني وإن لم يكن لدي دائماً **شريك**، فإن لدي الآن **مستمعاً**. وكما قالت ذلك على نحو عابر مارينا تسفيتايفا: «من ذا الذي يستطيع أن يتكلم عن آلامه من غير أن يكون متحمساً، أي سعيداً؟». حتى وإن لم أتلق شيئاً، فإن كل شيء يدين لي. وإن هذا ليجعلني منيعاً. ويجب أن نضيف اننا لا نسعى في الواقع كي نكابد مصير الضحية. وإنما نسعى لكي نحظى بمقامها. ويعد التمييز كبيراً: إن «الضحية» التي أتكلم عنها هنا ليست ضحية تحركها عموماً نزعات مازوشية، ولا تسعى لكي تتألم زيادة. وإن الألم الذي يسمح بكسب هذا المقام إنما يقوم عادة في الماضي أو في مكان آخر. ونحن لا نؤدي هذا الدور إلا بالتجاوز (إن الذين يمارسون التفاني إزاء الضحايا الواقعية هم في الغالب الذين يستفيدون على نحو غير مباشر من التعاطف الذي يذهب إلى هذه الضحايا).

ويمكن لمقام الضحية أن يتسع فيشمل أيضاً مجموعات

اجتماعية في داخل مجتمع ما، أو أن يشمل شعباً بأكمله، فيؤمن له بهذا امتياز المطالبة، بل امتياز الافلات من القصاص. ولأن الجميع، تبعاً للإيديولوجيا الديموقراطية، يجب أن يحظوا بالحقوق نفسها (بالكرامة نفسها)، فإن الذي يمكنه أن يثبت بأنه نال أقل من الآخرين في الماضي يستطيع أن يتوقع فوائد إضافيه في الحاضر. فلقد ركزت الدعاية الصربية كثيراً، أثناء الصراع اليوغوسلافي، على هذا الأمر: لقد قُدّم الصربيون بوصفهم ضحايا قدماء، ولهم إذاً حق التعويض (حق الغزو)[2].

يستدعي كانط في كتابه «الأنثروبولوجيا»، إمكانية الإحساس بـ «ألم عذب»، فيقول: «مثلنا كمثل أرملة ترفض المواساة (العزاء)، مع أنها تُركت في اليسر». ولدينا الانطباع بأن هذه الأرملة عاشت فعلاً في كونيغسبيرغ، وأن فيلسوفنا كان يعرفها. وإننا لنلاحظ العناصر المكونة للوضع: أولاً، إن الأرملة غنية، وإن بقاءها غير مهدد. وهي ليست، بهذا المعنى، ضحية فعلاً. وإنها تؤدي هذا الدور فقط. وهي ترفض المواساة، وهذا يعني هنا اهتمام السادة الذين يحيطون بها: لماذا تقايض الوضع المريح الذي توجد فيه، وضع الضحية، على نحو يرثيه كل الناس، وهي لا تحرم نفسها كما هو واضح، من إبلاغ الآخرين. بأن يروا رأي العين وذلك لأن الفيلسوف الوحداني نفسه، قد سمع كلاماً مخالفاً لمشكوك زواج جديد حيث كانت تغامر بأن لا تجد الاعتراف المناسب، لا يعود لها الحق في أن تشتكي؟

تفضل الضحية الإرادية توفّر إمكانية المطالبة على تحقيق

أمنياتها. ويروي آدلر حالة فتاة صغيرة تلعب لعبة دور الضحية. «لقد سألتها أمها ما الذي ترغب فيه حسب ذوقها، القهوة أو الحليب. وقفت الفتاة الصغيرة عند الباب، وسمعناها تتمتم بشكل واضح: «إذا قالت قهوة، فسأشرب حليباً. وإذا قالت حليباً، فسأشرب قهوة!».

ويجب أن نضيف هنا أن رضا الضحية لا يأتي إلا جزئياً من شفقتها على ذاتها. والجزء الآخر ينتج عن الوعي الذي يجب أن يأخذه الآخرون عن وضعها المحزن. ولقد يعني هذا إذاً أن المأساة الصغيرة تشتمل على ثلاثة أدوار: دور الضحية التي تشتكي، ودور المذنب (الذي لم يعط الاعتراف المنتظر)، وأخيراً دور الشاهد ـ الحاكم الذي يسمع شكوى الضحية ويتحقق من أنها أهل للتعاطف. ويقوم بهذا الدور الثالث في معظم الأحيان أحد الأقرباء ـ عضو من العائلة، زوج أو زوجة، ولد أو أهل ـ والجمهور سجين الحيز نفسه الذي توجد الضحية فيه، هذا الجمهور الذي تروي له مآسيها. ويؤدي، حينئذ دور المذنب، الآخرون، العالم الخارجي، الأصدقاء أو الجيران. وتسمح الخلية الأسرية مع ذلك لممثل واحد أن يضطلع بدوري الشاهد والمذنب. فالأم تقول لابنها، والزوج لزوجه الذي ـ أو التي ـ هي ينبوع مأساته. ويشتمل تحويل الذات إلى ضحية تحميل الآخر الذنب تعالقاً. فإذا كان الشاهد هو الآخر الوحيد الذي يحضر، فعليه أن يحمل العَلَم. وبسبب هذا الأمر، يعلق في مطلب مزدوج يستحيل إنجازه، يمثل في الوقت نفسه ينبوع المأساة

ودواءها. وتفضي «لعبة دور الضحية»، إذا ما دُفعت إلى أقصاها، إلى هدم الذات والآخر كذلك.

6 ـ دوران الدور

إننا نتساءل الآن: ألا توجد أي طريقة لعيش الاعتراف الذي يخرج عن إطار معوِّقات المسكنات؟ وإذا كان نعم، فماذا تشبه؟ أعتقد بأن هذه الطريقة توجد عموماً وبشكل كافٍ، حتى وإن كانت ممارستها ليست دائماً ميسورة: يمكن أن يقبل المرء نزعته الاجتماعية الخاصة وذاتية الآخر في الوقت نفسه، وأن يقبل الـ «أنت» بوصفه شبيهاً ومتمما للـ «أنا» في آن. وقد أستطيع أن أميز هذا النمط مستخدماً التعبير «دوران الدور». وتستطيع هذه الصيغة التي تعني اشتقاقاً أن على المرء أن ينتظر دوره (الدور ـ Role هو اللفافة التي تظهر عليها قائمة من الأسماء)، أن تعني معنى مضاعفاً يشتمل من جهة على التناوب (الدور)، وتقاسم الأدوار، من جهة أخرى.

إن لكل واحد دوره: يأخذ بعضهم هذا التوجيه حرفياً. ولأن كل واحد يطلب الاعتراف من كل إنسان، فإننا نستطيع، بالتناوب، أن نقوم بهذه الخدمة المتبادلة (لقد رأينا أن هذه القدرة على التناوب تشكل جزءاً من عدتنا المشتركة منذ عمر الستة أشهر). فأنا أسمعك، ثم أنت تسمعني، ونبدأ اللعبة. ومقصود الكلام هو الشكل الأكثر آلية لدوران الدور، بل لما يميزه. نستطيع أن نلاحظ فيه مظاهر مسكنة تقوم حول أحواض الرمل في

الحدائق العامة، حيث تأخذ الأمهات الشابات (وعلى نحو أكثر ندرة الآباء الشباب) ذريتهما لكي يبنوا قصوراً، وسدوداً، وأنفاقاً: لكي تستطيعي رواية مغامرات صغيرك، يجب أن تكوني مستعدة لسماع مغامرات طفل الجارة (يقول فرانسوا فلاهول إن دوران الدور يتطلب تنازلاً، وإرجاء). إنها تروي لي أن طفلها سقط من على السرير، وتورم رأسه، وأنه أوشك على البكاء، وأنه لم يشأ أن يأكل اللحم مساء. وإني لأسمعها بصبر (حتى وإن كنت لا أسجل شيئاً). وهكذا، فإني أمنحها من الاعتراف الذي تطلبه مني أقله، ذلك إذ أقر لها بدور الأم. ولأني راكمت بهذا بعض الثقة، فإني أستطيع، ما إن تغلق فمها، حتى أفتح فمي مباشرة: لا أعلق على المغامرات التي سمعتها، إلا بقولي «نعم» كمدخل، ولكن أنخرط بدوري بقصة توازيها بدقة: ابنتي أنا، من جهتها، كانت البارحة مستحيلة فعلاً، وبالإضافة إلى هذا، فقد رفعت حرارتي، إلخ. وهنا تكون الجارة مرغمة حقاً على سماعي.

ونستطيع أن نتكلم، في هذه الصيغة البسيطة لدوران الدور، عن فائدة (لقد حظيت، بقوة الصبر، بالاعتراف بعملي في الدور الأمومي)، ولكن يجب التسليم بأنها فائدة قليلة. وتزودنا المفاوضات التي تخوضها مختلف المجموعات السياسية أثناء الفترة الانتخابية، بأمثلة أكثر تعقيداً. ويمكننا أن نلاحظ، هنا أيضاً، وجود التناوب: هذه المرة دوري، والمرة القادمة دوركم. ويوجد أيضاً ما نسميه التنازل المتبادل، والإمكانية الممنوحة للجسد الجمعي، ولكن ليس للأفراد: إنني أتنازل عن المكان في

الدائرة الانتخابية الأولى، والمجموعة المقابلة تفعل الشيء نفسه في الدائرة الثانية. ولكن تضاف إلى هذا المفاوضات، والمحادثات، والتواطؤات، والبحث عن توافقات تستطيع أن تطور الحزبين، اللذين هما، لهذا السبب، أكثر إغناء.

ويكون الأمر غير ذلك في المجموعات الدائمة، والتي يعد الزوجان، رجل ـ امرأة، مثلها الأكثر شيوعاً. وبالإضافة إلى أنه يوجد هنا عادة تقاسم للأدوار (وهذا هو المعنى الثاني لـ «دوران الدور»)، فإن العضوين لا يحتاجان إلى تناوب مبسط فما قاما به هو اكتشاف يقوم في أساس الاعتراف السعيد: حاجتك تنتج اعترافي، والعكس أيضاً. فالطلب الذي توجهه إليّ، أي لكي أعترف بك في وجودك، يحمل إلي إقراراً للاعتراف بي: أنا معترف بي كذلك الاعتراف الذي أنت محتاج إليه. ومن جهتك، فإن طلبي بالاعتراف لا يغيظك، على العكس من هذا، إنه يمنحك مقاماً استثنائياً، لأنك الوحيد (الوحيدة) الذي يستطيع أن يمنحه لي. ويعد التعاون أكثر فائدة لكل واحد من المشاركين مما لو كانت أنانياتهم متوازية. وعلى عكس ما يؤكده أنصار علم النفس الفرداني، فإن الذات تجد فائدتها في وجود الآخر، وليس في حذفه: إنني إذ أجعله يوجد، أضمن وجودي الخاص.

يوجد، في قاعدة كل حوار، عقد تبادل: إن الكلام الذي أتجه به إلى الآخر، يشهد في آنٍ على وجودي ويقيم وجوده. ويعترف بانقطاع خطاباتنا وتشابهها في الآن ذاته. لكي أسمع ما يقوله لي، يجب عليّ أن أصمت، كما سيفعل ذلك بدوره.

ويوجد هنا طقس معقد نتمكّن منه جيمعاً من غير أن نفكر فيه. هذا العقد يمكن قطعه بسهولة. ويعد أحد وجوه كبحه مدهشاً: يبدو أنه يكفي توضيحه، وجعله عقد وعي عند المتنافسين، لكي يكف عن أداء وظائفه جيداً كما في السابق. وفي الواقع، فإن التوضيح هو مؤشر للتدهور وليس سبباً له. فالفلك الخاص يستقبل حقاً العقود ما دامت ضمنية، وذلك خلافاً لما يجري في العقود الانتخابية (لا تسوس الضوابط نفسها الحياةَ الخاصة، ثم إن هذه الحدود تتنوع تبعاً للثقافات). فإذا كان يجب أن توضحها المحادثات، وإذا ـ المرحلة الأخيرة قبل القطيعة ـ كان يجب أن تسجلها الكتابة، فذلك لأن آلية التبادل كانت معطلة من قبل. يتبين أن استحالة الارتجال، مثل استحالة الكرم، قاتلة للزّوجين. لأن ـ وهذا هو سبب التعطيل ـ الطلب الذي أتوجه به إلى نظيري يحمل إلي اعترافاً، ولكنه ليس بالضرورة من النوع الذي يتمنّاه. إنه (أو إنها) يجيبني لست محتاجاً إلا إلى جسدي، وليس إلى عقلي، وكذلك العكس. أو تقول أيضاً: تعترف بي بوصفي أماً لطفلك، وليس بوصفي كائناً مستقلاً. ولذا، لا يكفي أن يعرف المرء أن كل طلب هو هبة أيضاً، وإنه يجب أيضاً أن نمنحكم هذا الذي تحتاجون إليه.

ويمثل إسناد دور خاص لكل واحد المعنى الآخر الذي يأخذه هنا التعبير «دوران الدور». ونعلم كم تسمح هذه التقنية بتخفيف ضغط الجو في وسط مجموعة من الأطفال: بينما كان الجميع من قبل يطلبون اللعبة نفسها في الوقت نفسه، وكانوا

جميعاً محرومين، فإن إبداع الأدوار الخاصة يسمح بالرضا الذي يعيشه الجميع في وقت واحد: أحدهم سيحرس على النافذة، وسيختبئ الآخر خلف الباب، وأما الثالث فسيقرع جرس الإنذار، فلو كان لكل واحد دوره، فسيجد أن وجوده نفسه معترف به، لمجرد أنه يقوم بأدائه. وإن اعتراف الواحد لن يمنع اعتراف الآخر.

إن الأدوار الثابتة حتى وإن كانت غير قابلة للعزل ليفسر كيف يعمل عدد من العلاقات: الأبوان والطفل، الأستاذ والتلميذ، المستخدِم والمستخدَم، العابد والمعبود. وإن الحاجة المنفعلة للاعتراف في كل حالة، عند الواحد، تكفي الحاجة الفاعلة للاعتراف عند الآخر، والأمر يتم بالتبادل. وإن الاكتفاء، في كل حالة من الحالات، ليس سوى جزئي في الوقت نفسه: لا يختلط الممثل بدوره، ويتمنى أن يؤدي عدداً من الأدوار في الوقت ذاته، فإما أن يتعب من واحد فيطلب آخر، وإما أن يغير، فما كان يجعله مزهواً البارحة، يثير اليوم قرفه.

ليس دوران الدور، إذاً، ترياقاً. إنه يوالف حاجاتنا في الاعتراف مع تعددية الكينونات التي تشكل المجتمع الإنساني. ولكنه جزئي في ذاته وهش. ولذا، فإن الانطلاق من ضرورة التبادل والتقسيم لهو أفضل من كل المسكّنات المستخدمة ضد فشل الاعتراف، لأنه حقيقي أكثر. ومع ذلك، فإن هذا لا يضبط شيئاً بشكل نهائي. ولذا، يحتاج دوران الدور، في كل لحظة، إلى إعادة إبداع وإلى إعادة بدء. وإن الحوار الماضي لا يتمِّم

نقص الحوار في الحاضر. وهذا شكل آخر للتحقق من أن البشر يوجدون في الزمان، دائماً وفقط.

الهوامش

(1) إن هذا النمط الذي يصفه تودورف ينطبق على الأصولية الصهيونية في إسرائيل، أكثر من انطباقه على الأصولية الإسلامية، فالجماعة الصهيونية تردي لحمتها بالجبروت والقتل وعبادة القوّة، كما ينطبق على المجانين الجدد للأصولية المسيحية الأميركية أيضاً التي دفعت مجتمعها إلى الحروب وبذر التعصّب، بدل الاعتراف بالحياة المتشركة (المترجم).

(2) ينطبق هذا الأمر على إسرائيل التي تقتل كل يوم وتقدم نفسها على أنها الضحيّة المحتلة لفلسطين. وإننا لنتساءل: لماذا أغفل تودوروف هذا الوضع؟ (المترجم).

ـ IV ـ

بنية الشخص

1 ـ تعدد داخلي

إنني إذ وضعتُ سيرورة الاعتراف وتحققاتها على نحو غير تام إلى حد ما، فقد ضربت صفحاً عن واحد من أبعادها الذي يزيد أيضاً من تعقيدها، وإن ما يلفت في تفاعل الـ «أنا» والآخر، هو أن أكثر من علاقة تعقد في الوقت نفسه: تُضاف إلى التبادلات الحاضرة تبادلات سابقة، قديمة أو جديدة، تبادلات مستقبلية ممكنة ـ الكل معكوس بحسب الأصول في نفسية الشخص المتطلع إلى الاعتراف. وتأتي هذه اللقاءات السابقة واللاحقة وكذلك سواها المُعَاشة بصيغة شرطيّة أو مع مقام استفهامي، لتنظم عمل السطح وتحوله. ويكون للتعددية الداخلية للشخص الإنساني علاقة تبادلية مترابطة: ثمة عدد من المرجعيات فاعلة دائماً في كل واحد منا.

ولكن كيف يمكن التحقق منها وتنظيم بعضها إزاء بعض؟ إن الحكماء والعارفين بالروح الإنسانية، منذ أزمنة سحيقة، قد مارسوا مثل هذه التمييزات: إن الكائن الإنساني ليس فقط متقلباً،

ومتغيراً (في التعاقب). إنه متعدد أيضاً (في الآنية أو التساوق). ولقد ميز أفلاطون، وأرسطو، والسفسطائيون وظائف منوعة، أو مستويات، للكائن. وسيرى مونتاني في ذلك تعدديةً سديمية إلى حد ما: «إن الإنسان في كل زمان ومكان، ليس سوى ترقيع وبرقشة». وأما باسكال فقد عارض بين الجسد والروح، وبين القلب والعقل. ووصف لاروشفوكو تعددية المشاهد التي تجري فوقها الكوميديا الإنسانية، في داخل القلب، مع تشخيصات أو شخوص مستقلة مثل حب الذات، والغرور، والمصلحة، أو الأهواء. وسيفتن الرومانسيون بصورة القرين، الإنسان وظله، الدكتور جايكل والسيد هايد، كما سيفتنون بـ «هذا العنصر الغامض للروح» الذي تكلم عنه ملفيل (Melville)، والذي لا يبدو أنه يعرف أي قضاء إنساني، ولكنه على الرغم من براءة الفرد الذي يسكنه، فإنه يحلم بأحلام مخيفة، ويتمتم بأكثر الأفكار الممنوعة». وميز وليام جيمس، من جهته، بين «الذات (Self) المادية»، و«الذات الاجتماعية»، وبين «الذات الروحية» و«الأنا المحض». ولقد تعودنا اليوم نحن بالذات أن نتكلم عن اللاوعي وعن الوعي أو، تبعاً للنزعة التصورية الأخيرة عند فرويد، عن الأنا، وعن الهو، وعن الأنا العليا. ويضيف فيربيرن، الذي يضع نفسه دائماً في منظور للتفاعل الذاتي، إلى هذه «الحجة النموذجية» بعض «المواضيع» (أي يضيف ذواتاً غير «الأنا»): موضوع مهيج، وموضوع دافع، وموضوع مثالي. ويتكلم يونغ عن الذات وعن الأنا، وعن **النفَس والروح**، وعن **الشخص والصورة**.

ونلاحظ وجود تعددية أخرى للمراجع الداخلية للروح في سيرورة معرفة الذات. وكما يذكّر بورجيس بهذا (مستشهداً ببول ديوسن محلِّل الفلسفة الهندية)، توجد هنا إمكانية غير نهائية للتعددية. والسبب «لأنه إذا كانت روحنا قابلة لأن تعرف، فيجب وجود روح ثانية لكي تعرف الأولى، وثالثة لكي تعرف الثانية». والأمر هو نفسه بالنسبة إلى الحوارات التي نجريها في ذاتنا، وفي الهامش، تحت أو فوق الحوار الذي نجربه مع محاور من لحم ودم. ولقد أظهر صاموئيل بيكيت في قصته القصيرة «**الصحبة**» هذا التعقد للحوار الداخلي في اتجاه مختلف. فالشخص الذي ينتج النص الذي نقرأه هو شخص وحيد، ولكنه يتكلم مع نفسه. «ثمة صوت يصل إلى شخص في الظّلمة»: ها أنا اثنان، فالصوت من جهة، وشخص ما، مستمع، من جهة أخرى. ولكن يوجد آخر أيضاً، إنه الذي يتجاور فيه الصوت والمستمع. ولنقل إنهما تجليان للذات نفسها. ثمة ثلاثة أشخاص إذاً. ويمكننا أن نتصور أيضاً «مبتدع الصوت، والمستمع، والذات نفسها»: هاهم قد أصبحوا أربعة. فهل هذا كل شيء؟ يكتب بيكيت: «في الظلمة نفسها أو في ظلمة أخرى، ثمة آخر يتخيل الكل لكي تكون له صحبة»، ويعلق: «لأن، لماذا «**أو**»؟ لماذا في ظلمة أخرى «**أو**» في الظلمة نفسها؟ ومن يسأله ومن يسأل، «من يسأله؟». فالذات نفسها تتخيل صوتاً ومستمعاً، والمبدع يطرح السؤال: من يسأله؟ ولكن ثمة آخر أيضاً يستطيع فقط أن يسلسل: ومن يسأل، «من» يسأله؟ فهل يجب أن نذكّر بهذا الخامس الآتي، الكاتب؟ إن

انكفاء المراجع العارفة أو المعبرة للذات التي تجعل من نفسها موضوعاً هو أمر غير محدود نظرياً، حتى وإن كان حدُّ المعقولية يُدْرَك بسرعة في الممارسة.

يقوم كل تمثيل من هذه التمثيلات المتعلقة بالباطن الإنساني (ويوجد ما لا يحصى من محاولات المقارنة الأخرى) في منظور خاص به، ومن هنا تأتي تعدديتها. فنحن إذ نتخذ التفاعلَ بين الذات والآخر كنقطة انطلاق، يجب علينا أن نباشر تحليلنا وأن نهمل الفئات التي تنتمي إلى منظورات أخرى: إن التفاعل الذاتي للشخص هو الذي يهمنا هنا، وليس إرادته أو عقله، ولا موهبته في عمله أو انفعالاته. ولا يجب على المقولات التي سأقترحها أن تُوّؤل كمساءلة أو شك في النظريات السابقة، التي تستطيع كل واحدة منها أن تبقى ملائمة تبعاً لمنظورها، ولكن يجب أن تؤول بالأحرى بوصفها إضافة. ولا تعد هذه المقولات، من جهة أخرى، مقولات نهائية: يجب النظر إليها بالأحرى بوصفها بياناً خرائطياً لأرض لم تسبر إلا قليلاً. وثمة قضايا اصطلاحية خطيرة تطرح نفسها. وهذا صحيح، لأن كل المصطلحات التي تميز مختلف دعاوى النفس الإنسانية قد استخدمت من قبل. يعني هذا إذاً أن نظريات متنوعة أو فلسفات قد وسمتها، وأن أي واحدة منها، مع ذلك، لم تتبن منظورنا بالضبط، وإني سأستخدم مصطلح «الذات»، وهو قليل التداول في الفرنسية بهذا المعنى. وهذا يعني إذاً أنه جاهز نسبياً لكي يدل على المكان الذي تنتج فيه تفاعلاته، وسأميز بين عدد من الدعاوى التي تتدخل مؤازرة

في كل لحظة. وإنها لتشبه إلى حد ما أعضاء مجلس الوزراء. إنهم عديدون، ولكن لكل واحد منهم، على الرغم من بعض التشابك، وظائف محددة جيداً، يتقنع تعددها كما تتقنع تجاذباتها بوحدة القرار التي يجسدها رئيس الوزراء. وسيكون مرشدي هنا ليس عالماً أو فيلسوفاً، ولكن روائياً: سأحاول بداية أن أصف بنية الشخص في تبادل التفاعل الشخصي، تماماً كما يظهر مشهد مونچوڤان من بعض صفحات «**في البحث عن الزمن الضائع**».

2 ـ لقاء في مونجوڤان

أعيد التذكير بالوضع في كلمتين: يسبر الراوي في النُّزهات حول كامبري، «جانباً من مسكن سوان» ويصل إلى مونجوڤان في مساء ما، حيث منزل ڤانتاي. إن المؤلف الموسيقي قد مات الآن، ولكن ابنته تسكن في المنزل، وهي تستقبل فيه عشيقتها، ويقف الراوي إلى جانب النافذة المفتوحة، وهو يرى من غير أن يُرى، يسمع المحادثة. وهو ليجد في هذا المشهد ما يغذي فكرته السادية: إنه يرى الفتاتين تسخران من الأب المتوفى، ويرى العشيقة وهي تبصق على صورته.

يبدأ المشهد هكذا: كانت الآنسة ڤانتاي في الغرفة جالسة على أريكة عندما دخلت صديقتها. بداية، تراجعت إلى زاوية الأريكة لكي تترك مكاناً للقادمة الجديدة. «ولكنها أحست مباشرة بأنها بدت وكأنها تفرض عليها موقفاً ربما يكون مزعجاً بالنسبة إليها». لقد استبقت إذاً ردة فعل صديقتها، أو هي بالأحرى

تخيلت رد فعل يتصل بحساسيتها الخاصة أكثر من اتصاله برد فعل الصديقة، ولذا غيرت الآنسة ڤانتاي رسالتها: تجلس مجدداً براحة على الأريكة. ماسحة بهذا كل أثر لرغبتها، ولكنها تعطي في الوقت نفسه علامة أخرى، واضحة جداً، على رهافتها هذه المرة، لأنها لا تريد أن تفرض شيئاً على الصديقة. ويتكرر الوضع بعد قليل: تحاول الآنسة ڤانتاي أن تغلق النافذة، لأنه، كما قالت، يمكن أن يرونا. «ولكنها حزرت من غير ريب أن صديقتها ستفكر أنها لم تقل هذه الكلمات إلا لكي تحفزها على إجابتها بكلمات معينة أخرى كانت ترغب بالفعل في سماعها، ولكنها أرادت بفطنة أن تترك لها مبادرة التعبير». ويدل الفعل «حزر»، مثل الفعل «أحس» في السابق، على استباق رد الفعل. وهو استباق بالغ في الدقة إلى درجة أنه يخص الافتراضات التي يمكن أن تضعها صديقتها حول رغبتها الخاصة، والتي يمكن أن تدخل في تواطؤ مع دعوى أخرى، مثل «فطنة» الآنسة ڤانتاي. وستضيف هذه إذاً جملة جديدة لكي تخفف من وقع الجملة الأولى، فقالت موضحة: يمكن أن يرونا نقرأ. لدينا هنا قضية تتعلق بالوجه الأول للشخصية، والذي يمكن مطابقته مع الذات المفكرة، وبشكل أكثر تحديداً مع جزء من الذات المكونة من التنبؤ ومن استباق ردود فعل الآخر على أعمال «**الأنا**».

ولكنّه كما رأينا ذلك لم يظهر وحده، فقد دخل مباشرة في صراع مع مرجعية أخرى تتحرك في داخل الآنسة ڤانتاي: الرغبة التي تكابدها من أجل صديقتها (والتي تنتسب في جهازي

الاصطلاحي، إلى «العيش» وليس إلى «الوجود»). وتستخدم الآنسة ڤانتاي فنها أيضاً لكي تتنبأ بردود فعل صديقتها على نحو أكثر بساطة، وذلك للحصول، على العكس من هذا، ما تطلبه الذات الراغبة (يمكن لاستباق ردود فعل الآخر أن يخدم أساتذة متنوعين). ونضرب على ذلك مثلاً: تدير الصديقة ظهرها لصورة الأب. «لقد فهمت الآنسة ڤانتاي أن صديقتها لن تراه إذا لم تقم هي بجذب انتباهها إليه». ولذا، فهي تلقي الكلام عنه كيفما اتفق. وعلى الفور تأتي النتيجة. لكن يلزمها أكثر من ذلك: تدنيس الصورة. فتتوصل إلى ذلك بسهولة عن طريق الاستفزاز: «أوه! لن تجرئي»، ترد على عبارة صديقتها. وقد كان لذلك أثره المباشر إذْ جعلتها تحقّق نفسها.

ويتجلى وجه جديد للذات في اللحظات التي تعاود فيها الصديقتان أداء سلسلة من اللقطات المألوفة لديهما: تتصرف الآنسة ڤانتاي بالاتفاق مع الصورة التي لها عن نفسها والتي تفترضها لصديقتها. وتتلفظ بجمل، تنتظر الآخرى أن تسمعها: إن ما تسلم إليه الاثنتان نفسيهما هو «**التدنيس الشعائري**»، وتشكل الردود جزءاً من «إجابات طقوسية». فالكلمات التي تقولها إحداهن، هي نفسها التي كانت سمعتها سابقاً «من فم صديقتها». نحن هنا إذاً ومجدداً إزاء ذات مفكرة للآنسة ڤانتاي، ولكننا نقف في هذه المرة على السفح المعاكس، أي على ما تفكر أن الأخرى كانت قد فكرت به بخصوصها.

التوتر الرئيس لمشهد مونچوڤان يقع في مكان آخر: ليس في

علاقة الصديقتين (بينهما اتفاق لا تخلفانه)، ولا في العلاقات مع الذات المفكرة، المحددة جيداً، ولكن في صراع آخر داخلي، كما قد لاحظناه عرضاً، هنا حيث «التخفي» يتعارض مع «الرغبة». ويقوم هذا الصراع بين المظاهر «السيئة» للآنسة ڤانتاي وطبيعتها «الطيبة». يقول الراوي «في كل لحظة من اللحظات كان في أعماقها عذراء خجول ومتضرعة تتوسل جندياً مرتزقاً فظاً ومنتصراً وتجعله يتراجع». وهكذا، فإن «عادات الخجل» تصارع فيها، «تذبذبات الجرأة». فلنحاول أن نفصل قليلاً هاتين الشخصيتين الجديدتين.

فلننظر بداية إلى «الجندي المرتزق». تشتهي الآنسة ڤانتاي عشيقتها، ولكن ليس المقصود هو هذا فقط: للوصول إلى «تحقيق رغبتها كاملة»، اعتقدت أنه من الضروري أن تضيف «كلمات متعمدة». فالذات المشتهية قررت أن تتحالف مع مرجعية أخرى، ذات واجهة تُحدِّدها لا أخلاقيتها: تضطلع الآنسة ڤانتاي بالسوقية والسادية، تضع قناعاً، وتمثل مسرحاً. لقد اجتهدَتْ إذاً لكي «تعثر على لغة خاصة بفتاة فاجرة ترغب أن تكونها». وأن تتبنى «شكلاً سافلاً على نحو خاص، شكلاً لذيذاً لهذه المنحطة التي تسعى لكي تتمثلها». فالذات المشتهية تبحث عن اللذة، والذات الواجهية بالتناغم معها، تبحث عن الشر. ولكن لماذا بالتناغم؟

السبب لأن المفردات، حتى تلك التي يستخدمها الراوي، تدلنا على ذلك. فلذة الحواس والشر الأخلاقي يتمثلان للآنسة

ڤانتاي بوصفهما مرتبطين ارتباطاً وثيقاً. تعتقد إذاً أن عليها أن تمر بالشر لكي تحصل على اللذة. ليس لأن الشر ينتج لذتها (فهي ليست سادية فعلية)، بل لأنها تفكر بأن اللذة هي شر وتعتقد بالتالي أن الشر سيكون لذة بالضرورة. فتبدو لها «اللذة الجسدية» «شيئاً سيئاً وميزة للخبثاء». «ليس الشر هو الذي يعطيها فكرة اللذة، والذي يبدو لها رائعاً، ولكن اللذة هي التي تبدو لها خبيثة. [. . .] ولقد انتهت إلى العثور على لذة شيطانية ما، بمطابقتها مع الشر». ولكن، بسبب هذا، يجب عليها أن تظهر بمظهر الخبيثة لكي تتذوق اللذة، ولكي تستطيع أن تدخل «إلى العالم الإنساني للذة»، ويجب عليها أن تنزلق «في جلد الخبثاء».

فعلى من يقع خطأ هذه المعادلة الهدامة؟ يقع على ما يمكن أن نشير إليه باسم الأخلاق المشتركة، ذات الأصل المسيحي، والتي تريد أن تكون اللذة عملاً من أعمال إبليس. فبروست الذي يعرف أن يُظهر المصادر البعيدة للصراعات الحالية، يحيي أيضاً القانون وانتهاك القانون. ويمكننا أن نتصور بسهولة لو أن المحرم الاجتماعي الذي يحظر اللذة قد اختفى، فإن الآنسة ڤانتاي لن تجد أي حاجة تدعوها إلى أن تتظاهر بالخبث لكي تعطي نفسها له. فإذا كانت قد جعلت صديقتها تبصق على صورة أبيها، فليس لأن التدنيس في ذاته يحمل إليها البهجة. إنما لأنها تعتقد بوجوب الانتماء إلى طبقة الخبثاء، ووجوب أن تكون قاسية ومدنسة، لكي تحظى بحق في اللذة. فهذه الأخلاق لا توجد خارج الآنسة ڤانتاي فقط، أي في العالم، ولكنها أصبحت،

بدورها شخصاً من شخوص عالمها الداخلي: سيد لا سبيل إلى الوصول إليه، يتكّرم أو لا بمنح رضاه، وتالياً بمنح اعترافه أيضاً.

لا يكمن هنا التدخل الوحيد لهذا الآخر المعمم والذي يمثل الرأي المشترك. فهو، إلى ذلك، يتحالف مع مرجع آخر من مراجع كائنه، وإلى عمق يأتيه من طفولته الأولى، وإلى أبعد من هذا، إلى إرثه، وذلك لكي يشكل ذاته العتيقة. وهذا ما يسميه الراوي «طبيعتها الصريحة والطيبة». إنه يعتني بالفعل عناية فائقة بأن ينبهنا إلى أن الآنسة ڤانتاي وإن كانت تسلم نفسها إلى هذه الأعمال المدنسة، فإنها تحتفظ برصيد من الفضائل. هنا يكمن مصدر تهديمها، ومصدر وساوسها. فعندها «الكرم الغريزي» و«الأدب العفوي»: ليست أفعالاً واعية وتم تعلمها، فالذات العتيقة هي ذاتها معتادة على اللطف والود إزاء الآخر. ويثبت كل شيء «الطبيعة الأخلاقية الحقيقية» للآنسة ڤانتاي، ويثبت «طيبة طبيعتها»، كائنها الفاضل بالطبع. ها نحن إذاً في مواجه الطرف الثاني في النزاع، وهو العذراء الحبيبة ذات «القلب الموسوس».

إن ما يميز الآنسة ڤانتاي خصوصاً هو هذا الوصل الجديد بين عناصر شخصية وعناصر مشتركة والذي ينتهي إلى صوغ ذات عتيقة. وهي تدين بهذا جوهرياً إلى طفولتها. فهذه الذات العتيقة قد أنتجتها المحاكاة والوراثة. ويروق للراوي فعلاً أن يبرز كل جوانب الشبه بين الآنسة ڤانتاي وأبيها. فنحن في مشهد مروي في بعض الصفحات السابقة (ونذكرّ به هنا)، نرى ڤانتاي الأب يخفي توليفاته الخاصة لموسيقى البيانو، لكي لا يتهم بعدم التواضع،

ويجذب الأنظار في الوقت نفسه نحو عمله، وذلك تماماً كما تنقل ابنته لوحته من موضعها، وتجعل صاحبتها تلاحظ انتقال الصورة انتقالاً مجانياً كما يظهر، ويمكننا أن نلاحظ من خلال المشهد بين الصديقتين، وبشفافية، وجود تفاعل آخر، بين الأب والبنت. فالمشهد العتيق يهيمن على التبادل الحاضر. والآنسة ڤانتاي هي أيضاً موسوسة، بل هي خنوعة، بمقدار ما كان أبوها كذلك. فقد احتفظت منه بالأفعال اللطيفة وبالذهنية. «في اللحظة التي كانت تريد فيها أن تكون مختلفة عن أبيها، فإن الذي تذكّرني به إنما كان طرق تفكير أستاذ البيانو العجوز، وطرق قوله»، وما كان يدهش فيها، حتى من منظور جسدي، هو «شبه وجهها، وشبه عيني أمها الزرقاوين اللتين أورثتهما لها كجوهرة عائلية».

من يخرج منتصراً من المواجهة التي يمثل فيها شخص الآنسة ڤانتاي الساحة؟ فبعد البصاق على اللوحة، أغلقت المرأة الشابة مصراعي النافذة، ولم يعد الراوي يرى شيئاً. ولكنه يعلم، في النتيجة، ان الشهوة ستنتصر. ومع ذلك، فليس من الأكيد أن يكون «الجندي المرتزق» منتصراً دائماً على «العذراء». فالرواي يفكر بالأحرى عكس هذا: تفرض ذات الواجهة نفسها في خلال «لحظة»، وأما في ما تبقى من الوقت فإنها تتراجع أمام العذراء إلى المصادر المتعددة. ويجب على ذات الآنسة ڤانتاي الجامعة، وعلى الإطار الذي تدور في داخله كل هذه الصراعات، أن يتبينا أن اللذة لا تنتظر اللقاء. فعبثاً تستعير الآنسة ڤانتاي لغة الفتاة الفاجرة، فإن «الكلمات التي فكرت أنها تلفّظت بها صادقة، تبدو

في فمها مخطئة». فالذات الجامعة لا تخدعها الذات الواجهية. وفي اللحظة التي يُدنِّس فيها هذا ذاكرةَ أبيها، ثمة مقام مادي آخر ينهض في داخل الآنسة ڤانتاي، ويأخذ ثأره، وذلك لأن ابنة المؤلف الموسيقي ترفض أي لذة أنانية». «وإن وهم البشر بأنهم يفرون من أرواحهم المتشكلة والحنونة» لا يدوم عندهم سوى «لحظة»، «ولقد كان مستحيلاً عليه أن ينجح». وعاد الراوي إلى هذا بعد زمن طويل: «إن هذه الفكرة بأن الأمر كان تصنعاً بالخبث فقط، تفسد لذته». ويعني هذا إذاً أنه يوجد، في الآنسة ڤانتاي، سيد للاعتراف مستبطن فيها، يرفض لها موافقتها تحديداً. وإننا لنلمح الأسباب في ذلك: إن موضوع الرغبة المستبطن عندها، قد مزقه التناقض. فهي تريده، ولكنها تعلم في الوقت نفسه أنه سيئ. والحيل التي تضعها الذات الواجهية، يتم إبطالها سريعاً.

ويقدم بروست المشهد في مونچوڤان بوصفه تجلياً مثالياً للسادية، وأهلاً للمسرح: هنا فقط «نستطيع أن نرى فتاة تجعل صديقتها تبصق على صورة أب لم يعش إلا من أجلها». ولكنه يلاحظ، بعد تفكير أن هذه السادية ليست أصلية تماماً، ولا تستحق الرفض إذاً، أي لا تساوي، على كل حال، الخبث العادي (والمنتشر انتشاراً واسعاً) الذي يظهر في اللامبالاة أمام الآلام التي نسببها. وهذا هو بكل دقة الخبث المصطنع، وهو أيضاً قساوة الآنسة ڤانتاي التي تجعلنا نحتمل هذا الحكم. ولقد رأينا أن الآنسة ڤانتاي لا تجد لذة مباشرة في الشر. فهي تعد

بالأحرى «فنانة شر»، والسبب أن ثمة مسافة تفصل بين كائنها وفعلها، والذي يَمْثُلُ إذاً في عمل ما. وإنها لتشهد إذ تفعل الشر عمداً، أن فكرة الخير ليست غائبة عن روحها: يجب على المرء أن يمتلك معنى المقدس لكي يرتكب المدنس، ويجب الاعتقاد بالعبادة لكي يتمكن من تدنيسها. «إن عبادة البنت لأبيها هي الشرط نفسه لتدنيسها». ولهذا، فإن الراوي يفكر أخيراً، لو أن والد ڤانتاي استطاع أن يرى المشهد، فلربما كان قد وجد ولأسباب قوية، تأكيداً على «قلب ابنته الطيب».

يمكننا أن نتردد في متابعة بروست في هذا التحويل للأخلاق والعدل، والذي يضغِط بكل ثقل الحكم على ما يسمى حوافز العامل وتجربته الداخلية، وليس على العمل نفسه. ولدينا الانطباع بأن بذاءة الكائن تزعج بروست أكثر بكثير من العنف الذي يمكنه أن يكون مسؤولاً عنه. وما هو أكيد بالأحرى، هو أن في أي مشهد من مشاهد التفاعل الإنساني، ثمة مراجع متعددة للذات وأن بروست استطاع أن يرصد عدداً منها وأن يقدمها، لنستكشف على هذا النحو التعقيد المطلق للتبادل بين البشر.

3 ـ الحد الأدنى للفريق

لنحاول الآن أن نعيد النظر في نتائج هذا التحليل بشكل أكثر انتظاماً.

إن الغشاء الذي يفصل الذات عن الآخر، والداخل عن الخارج، ليس غشاء عازلاً. فالآخرون لا يكونون فقط دفعة

واحدة حولنا، فنحن منذ نعومة أظفارنا نستبطنهم، وتغدو صورهم جزءاً منا. وبهذا المعنى، فإن الشاعر محق: «أنا» هو كائن آخر. وتمثل التعددية الداخلية لكل كائن الرباط المتبادل لتعددية الأشخاص الذين يحيطون بنا، وتعددية الأدوار التي يضطلع بها كل واحد منهم وهنا توجد سمة مميزة للنوع الإنساني وفي الوقت نفسه، ما إن تولد هذه الصور ـ التي، كما هو بدهي، ليست على الاطلاق إعادة إنتاج أمين للكائنات من حولنا ـ حتى يتم إسقاطها خارجاً على نماذجها، أو على شخصيات أخرى، محدِّدة بهذا، في زمن ثانٍ، إدراكنا للعالم الخارجي. فالذات هي نتاج الآخرين الذين تنتجهم بدورها. ولا تعني هذه الملاحظة أن الذات الإنسانية لن تجد منفذاً أبداً إلى ما يسميه الفلاسفة الاستقلال الذاتي. ولقد كان القانون والأخلاق على حق إذ أرادا أن يثبتا حدوداً لكل ذات لكي تتمكن من تحمّل مسؤولياتها. ولكن علم النفس يشوش هذه الحدود ويخلطها.

إن الفكرة التي تقول إن الآخرين من حولنا مسؤولون عن تعدديتنا الداخلية تدخل في إطار التحليل النفسي الكلاسيكي من خلال مفهوم «الرقابة» (في الحلم مثلاً). فالشخصية، وهي في الغالب غير واعية، تنشأ عن المطالب الأبوية وممنوعاتها، وهي تحكم على جزء آخر من الشخصية سماه فرويد في عام 1923 «الأنا العليا». فأصبح بهذا واحداً من ثلاثة شركاء لحياتنا الداخلية، وصار بالتحديد هو الذي يتأصل في التفاعل مع الآخرين. ولكن مع ميلاني كلاين، فإن العلاقة بين «الأشياء»

الخارجية والمراجع الداخلية، تأتي من مركز انتباه المختصين. كتبت تقول: «إن العالم الداخلي يتكون من أشياء مستبطنة مأخوذة بوجوهها المختلفة وبأوضاعها الانفعالية». وتُستعمل مصطلحات الأجتياف أو «الاستدخال» «introjection» ـ و «projection ـ الإسقاط» الآن للدلالة على هذا الذهاب والإياب الذي لا يتوقف بين الخارج والداخل. ولميلاني كلاين الفضل في أنها قد لاحظت منذ البداية أن «الموضوع» المُستبطن يستطيع ألا يكون إلا جزئياً: ليس الشخص كله، ولكن جزءاً من جسده يكون كذلك. وتأتلف هذه الملاحظة جيداً مع ما نعرفه اليوم عن التطور الذهني للطفل. فبين سن الشهرين، حيث نستطيع أن نرى الاستبطانات الأولى، وسن الشهر التاسع، عندما يسمح تعزيز الذاكرة بإنشاء هوية الآخر إنشاء صلباً، يستطيع الطفل بالفعل أن يستبطن أجزاء من جسد الآخر (الثدي، العيون، اليد) كما يستبطن أجزاء منه بالذات، من غير أن يجمعها في فرد من الأفراد. وإن الانتقال من الجزء إلى الكل لا يتم إلا تدريجياً، ويمكن لاكتشاف صورته في المرآة أن يساهم في ذلك.

إن الاستعارة التي تحضر بسهولة إلى الذهن، وذلك عندما نتكلم عن التعددية الداخلية للشخص، هي المسرح. يقول لاروشفوكو: يشبه كائننا مشهداً تُمثَّل فيه الكوميديا الإنسانية. ولكن كيف نطابق شخصياتها؟ حتى ولو كان الأبوان، بكل بداهة، يمثلان مصدرها البدئي المعتاد، فإني أتردد في اتباع الاستخدام القسري جداً الذي تقوم به ميلاني كلاين والتي تسمي

«الأم» و«الأب» شخصياتها المستبطنة، بما في ذلك عند البالغ.
وإني لأقترح، انطلاقاً من التحليل البروستي أن مسرحنا الداخلي تنعشه على الأقل ودائماً ثلاث شخصيات، أسميها: الذات، وسيد الاعتراف، وموضوع الرغبة. فلماذا هذه الثلاثة وليس سواها؟ إن الجواب الوحيد الذي يمكنني أن أعطيه الآن هو: لأن هذه الفرضية تملك حقيقة بين ـ ذاتية معينة، وتسمح ببيان أوضاع خاصة لا تحصى، وهذا يعني إذاً بيان عدد لا يحصى من القصص. ويجب أن نضيف مباشرة أن كل كل دور من هذه الأدوار يستطيع، كما لاحظت ذلك ميلاني كلاين، أن ينقسم إلى اثنين، الإيجابي والسلبي. وللحق نقول، إن التحقق من هذين القطبين يعد جزءاً من الرفاهية: إن كل الأوضاع البسيطة، وكل التوليفات تعدّ ممكنة أيضاً. ولا تحتاج ازدواجية الجيد والسيئ إلى أن تكون مُشيّأة في النفس الإنسانية (ليس من الضروري هنا اتباع النزعة الآلية عند كلاين، التي تجعل الازدواجية منذ البدء: حب وحقد، غريزة الحياة وغريزة الموت)، فهي تمثل بكل بساطة المقولة التي تفرض نفسها للدلّ على قيمة هذه المراجع الداخلية بالنسبة إلينا.

ويمكن، من جهة أخرى، لكل واحد من هذين القسمين أن يوصف من خلال رؤية مضاعفة، وذلك تبعاً لطرح السؤال: عن أي شيء يصدر؟ أو أيضاً: بأي قصد يُستخدم؟ ولنبدأ بدور الذات. كيف تتكون؟ إنها أثر من آثار رؤانا: رؤيتنا لذاتنا، ورؤيتنا لجسدنا، ورؤيتنا لأعمالنا، ولكن خصوصاً تلك الرؤية

التي نملكها للصورة التي يصنعها الآخرون عنا. ولقد كان لاكان (Lacan) على حق إذاً إذ أكد أن «الذات تتماهى في إحساسها بذاتها مع صورة الآخر»، حتى ولو كنا نستطيع أن نتردد في اتباعه عندما يؤول هذه الصورة نسقياً بوصفها استلاباً: لا يوجد في الحقيقة انقسام بين ذات الرغبة وأنا النظرة، وذلك لسبب مهم هو أن الذات لا توجد من غير الآخر، كما لا يوجد «انعزال» أو «تخلٍ رباني» أصليّان. فالرغبة الإنسانية غير ممكنة بدون نظرة، بالمعنى النوعي المعطى هنا لهذه الكلمة.

تتشكل صورة الذات ويعاد تشكيلها على امتداد وجودنا، ولكن عناصرها لا تمثل قيماً متعادلة. من المناسب هنا أن نميز، كما يقترح بروست ذلك علينا، بين ذات قديمة وذات مفكّرة. لا تتعارض هاتان الذاتان تماماً كما يتعارض الماضي مع الحاضر، ولكن كما يتعارض بالأحرى، من جهة، الماضي المنقطع مع اللحظة الحاضرة، وهو ماضٍ لم يعد لنا عليه أي سيطرة، إنه ماضٍ أكثر من تام، كما يقول النحويّون. وثمة، من جهة أخرى، زمن يبقى مستمراً مع اللحظة الحاضرة، ويستطيع أن يقوم بدوره إما في الماضي (ولكنه هذه المرة الماضي «غير المكتمل»، وغير التام)، أو في المستقبل القريب، عندما أستبق ردود الأفعال الآتية من الآخرين. وتصدر الذات المفكرة إذاً مرة بوصفها استرجاعاً ومرة بوصفها استباقاً. ولكن المقصود دائماً هو الصورة التي نصنعها عن الصورة التي يصنعها الآخرون عنا.

وإذا كان ثمة مكسب أكيد للفكر الفرويدي، فإنه يتعلق

بالذات القديمة: إن بعض الكتاب النافذي البصر، قبل فرويد، هم وحدهم كانوا يرون أن تجربة البالغ الماضية تهيمن على سلوكه الحاضر، وهي تجربة طفولته الصغيرة. وأما بعد فرويد، فحتى أولئك الذين لا يرون أنفسهم في التحليل النفسي (ولكن بالأحرى في علم نفس الأعماق) يقبلون هذا الكشف. وأما ما يخصنا: فهو أن الفرد يتصرف في لحظة التفاعل الحاضرة تبعاً لصورة امتلكها عن نفسه في التفاعل الأصلي، تماماً كما تم تثبيتها في فجر حياته. والسبب لأنه توجد مرحلة من مراحل الحياة تكون الذات فيه لينة العريكة. فهي تبدأ منذ الولادة، ومنذ اللقاء الأول مع الآخر، وتتابع بكثافة متصاعدة بداية، ثم هبوطاً حتى لحظة يصعب تثبيتها بدقة: إنها لحظة الدخول في سن البلوغ. فالذات تقولب نفسها بقوالب عرض وطلب الكائنات التي تحيط بها. ومع ذلك، ما إن يتم تشكيلها، حتى تتصلب هذه الذات العتيقة، وسيصعب عليها كثيراً أن تتغير مجدداً.

من النّافل التذكير بالأطروحات الكبرى للتحليل النفسي، والتي تخص الذات العتيقة، ولكننا نستطيع أن نحدد موضعها في منظورنا. أي مكان نحتفظ به للمظهر الأوديبي؟ من الواضح أن مشاعر الجذب بالنسبة إلى أبوين من جنس متعارض، يمكن مضاعفتها بمشاعر التقليد والمنافسة نحو أبوين من الجنس نفسه. فكل شيء يستطيع، مثل التنافس مع الشبيه، أن يتناوب مع مشاعر الغرابة نحو المختلفين. ويحاول التحليل النفسي المستقيم أن يضع هذا الأمر في حسبانه، وذلك عندما يتكلم عن الأشكال

الإيجابية والسلبية «للعقدة» نفسها. وتضاف إلى هذه الأشكال ضروب من الأشكال الوسيطة. ولكننا لا نرى جيداً ما يحمله المرجع إلى الأسطورة اليونانية: إننا نأتي إلى الفكرة العامة التي بموجبها تؤدي علاقات الطفل بأبويه دوراً جوهرياً بالنسبة إليه. وأن لا نرى، من جهة أخرى، في العلاقة مع الأبوين سوى مقام من مقامات الصراع بين الرغبة والقانون، فإن هذا يميع تعسفياً الدور الخاص الذي يؤديه المظهر العائلي. وما عدا ذلك، فإن مكانة الطفل بين الإخوة، والتآمر والتنافس مع الإخوة والأخوات، لا تقل في تأثيرها على التكوين عن العلاقة مع الأبوين. أخيراً، يمكن لأفراد آخرين (رضّع، أساتذة، أصدقاء، أعداء) أن يحشروا أنفسهم في هذا التبادل. ويعني هذا إذاً أن الذات القديمة تمثل بدورها مسرحاً صغيراً يمثل فوقه متنافسو طفولتنا. ويمكن لكل واحد منهم أن ينقسم بدوره.

فالاعتراف بالدور المهم للذات القديمة في سلوك البالغ لا يعني أن المقصود هنا هو حتمية مطلقة. فلا مجال للاختيار بين المحللين النفسيين «المستقيمين»، الذين يعتقدون بأن كل شيء يتقرر في الطفولة، والمحللين النفسيين «الرجعيين»، الذين يرون ان السياق الاجتماعي ينتصر دائماً. جيمعهم محقون ـ فسلوكنا ناتج جزئياً عن عوامل متعددة، ماضية وحاضرة. ولكنه أيضاً ـ يجب إضافة هذا ـ يعلن ممارسة حريتنا، ويحتفظ، لهذا السبب بجزء من اللغز لا يختزل.

إن الذات المفكرة، خلافاً للذات القديمة، ليست معطى لا

يُمَسّ: إنها تتغير مع الوقت ويمكننا أن نؤثر فيها. ما دامت صورة صورتنا هذه التي يملكها الآخرون عنا، تتحاور، في وعي الذات، مع الصورة التي نملكها نحن عن أنفسنا. ويستطيع هذا الحوار أن يمتدّ من الاتفاق التام إلى التناقض بكل بساطة. وتكون صورتي عن نفسي، في الحالة الأولى، خاضعة تماماً للصورة التي أتلقاها، منعكسة، من الآخرين الذين يحيطون بي. وأما في الحالة الثانية، فإني أعترض بشدة على هذه الصورة مطمئناً هؤلاء الآخرين بأنهم خُدعوا. وإلى الذين يقولون للشخصية: «أنت الآن مرتاح جيداً»، يُجيبهم الشخص ـ الضحية بفظاظة: «إنكم تخطئون خطأ فادحاً، فأنا لم أشعر قط بمثل هذا السوء، ولا تفكروا خصوصاً أنكم تعون ذلك: إنكم أنتم من يمثل المسبّب الأول لتعاستي».

كان ميخائيل باختين، في أبحاثه عن التّناص، حساساً خصوصاً للاختلاف بين الاستذكار والاستباق. وعندما قام أنطون ريزير ـ نقول هذا لكي نأخذ مثلاً من الأدب غير مثل «**البحث عن الزمن الضائع**» ـ بحركة غير لائقة أمام مديره، فقد كان سبب ذلك مضاعفاً: لأنه يظن أن للمدير رأياً رديئاً به، ولأنه كان له رأي في الوقت نفسه. ويغير المرء سلوكه في معظم الأحيان على هذا النحو أو ذلك لكي يرضي توقع الآخر المفترض. وكنا في ما مضى أيضاً نستبق الاعتراضات، فنتبنى فجأة لهجة هجومية. وإني لأمثل المشهد في رأسي قبل أن أقدمه لنظر الآخر. وإني لآخذ في الحسبان، في لحظة التقديم، ردود الفعل المتخيلة لهذا الآخر

نفسه. فالذات المفكرة استباقياً هي، بالنسبة إلى الذات الاستذكارية، أكثر ظرفية وأكثر دقة: إنها تتعلق بالهوية الواقعية لمخاطبي الحاضر، بدلاً من أن تكون أداة غامضة لكل مخاطبيّ السابقين. هي لا تستطيع أكثر من سابقتها أن تُقاس بمصطلحات الحقيقة: إنها حدث وليست وصفاً لحدث، وهي بوصفها هذا تغير سلوكي الحاضر، وليس لأنها تحزر بالضبط ردود الفعل الواقعية للمخاطب.

هذه هي إذاً مصادر التفاعلات الذاتية لذاتنا. فلنلتفت الآن نحو الأدوار التي يمكنها أن تؤديها في مشهد المسرح الداخلي. من الملائم هنا أن نميز ثلاث ذوات: الذات الإيجابية، والذات السلبية، والذات المثالية. وتمثل هذه الأخيرة الصورة التي نصنعها لأبطالنا: نحن نريد أن نشبههم، ولكننا نرى الفارق جيداً بين المثال والواقع. وأما ما يخصُّ التعارض بين الذات الجيدة والسيئة، فيتجذر في علاقتنا بالآخرين. فطلب الاعتراف الذي نتوّجه به إليهم لا ينقطع. يعني هذا إذاً أنه مكتوم بالضرورة. ومع ذلك، تعاش هذه التغيرات المفاجئة بشكل جد مختلف تبعاً للأفراد. ويستطيع كل واحد منهم أن يميز بسهولة بين الكائنات التي تهيمن عليها الذات الإيجابية، والتي تعرف «أن تأخذ الحياة من أحسن جوانبها». وبين تلك التي تقوم فيها الذات السلبية في المستوى الأول، مقتنعة بتفاهتها الخاصة أو بخبثها.

وهكذا يحدث بالنسبة للطفولة: يمكن لصغير الإنسان أن يحس إجمالاً بأنه تام أو محبط، وذلك تبعاً لنجاحه أو فشله في

المفاوضة في اللحظات الخاصة الدقيقة لوجوده، وكذلك عند وصول أطفال آخرين، أو في حال انفصال الأبوين، وهذا يعني إذاً الحرمان المديد من واحد منهما على الأقل، أو الهجر من واحد منهما أو من الاثنين. ولا تسمح المعرفة المجردة لهذه السيرورة للأبوين الأفضل قصداً والأكثر تفرغاً للطفل، بأن يقررا مقدماً كمية الانتباه التي يجب عليهما أن يغدقاها عليه: ثمة درب ضيق يفصل حرمان الطفل المهمل من حرمان الطفل المدلل. من الصعب أن نعرف أياً من الاثنين سيؤدي في سن البلوغ، الدور الأكثر سوءاً. والسبب أن الطفل المُهْمَل (أو الذي يعتقد بأنه كذلك) إذا كان يخاطر بنقص الثقة في نفسه، وتالياً يلتجئ إلى تمثيل دور الضحية، فإن الطفل المدلل، حتى وإن كان يمتلك اطمئناناً بدئياً أكثر، يخشى أن لا يجد أبداً الاهتمام نفسه لدى الآخرين، فيختار أن يواجههم بدرع مصنوع من الغرور والرفض. وبهذا يصبح بدوره غير أهل للحياة المشتركة. يعني هذا إذاً أن على الذات الإيجابية أن تنجز الأعمال السيئة، تماماً كما تفعل ذلك الذات السلبية. ويعتقد أنطون ريزير أن كل تعاساته متأصلة في الطفولة. فلماذا لم ينجح الآن في شيء؟ «إن الخطأ في هذا يقع على والديه: كانا يبعدانه دائماً ويقصيانه. ولقد بقي له شلل في الروح هو غير مسؤول عنه، كما أنه منذ الطفولة لم يستطع أن يتخلص منه تماماً». ونلاحظ كذلك أن هذا الشعور بالذنب لدى الأهل يستخدم هنا بوصفه دواء (مسكّناً). ولا يمنع هذا أن الذات القديمة تتدخل عند أنطون بلا توقف. ولكن نتائج هذه

المداخلات متوقعة دائماً. فإذا أعدنا تمثيل طفولتنا ونحن بالغين، فإن هذا لا يعني أننا نكررها. فنحن نعوض أيضاً في معظم الأحيان ما ينقصنا. ولقد لاحظ موريتز، في لحظة أخرى أنه «لم يحظ على امتداد طفولته إلا بوجود شخصي جد قليل». ولذا، فقد أقام علاقة متواطئة بين قصد الآخر ووجود الذات. «ولهذا، فإن كل مصير غير مصيره يجذبه بقوة». فالأوضاع الأصلية لا تسمح باستخلاص الأوضاع الحاضرة، ولا العكس: لقد كان أنطون منجذباً هنا حيث سيكون الآخرون مبعدين.

لم يجد أنطون القوة لكي يعترض على صورة الذات التي يتلقاها من الآخرين، أو التي يعتقد بأنه يتلقاها. فإذا كانت هذه الصورة إيجابية، فكل شيء يمضي على ما يرام: سيصبح لائقاً. «لقد زاد فيه هذا الانطباع بأنه محترم الإحساس بقيمته الخاصة وجعل منه كائناً آخر». وللأسف، فإن التسلسل في معظم الأوقات يتم في الاتجاه المعاكس. فقد رأينا أن أبويه اللذين لم يحباه جيداً، قد وجّها إليه الطعنة الأولى. وهو لم يتعاف قط من الطعنة. وسيبقى في ما بعد ضحية الدوامة نفسها: لكي يتصرف جيداً، فإنه محتاج إلى أن يثق بنفسه. ولكن لكي يتصرف بهذه الثقة، يجب أن يتلقى احترام الآخرين (أو احترام واحد معين). وإذا كان الأمر هكذا، فكيف يحظى بهذا الاحترام، وهو غير قادر على أن يتصرف جيداً ما دام لم يلقاه بعد؟ «لقد كانت الثقة بالذات شيئاً نوعياً، وكان أنطون محروماً منها منذ طفولته. ولكي يجعل المرء من نفسه محبوباً، يجب بداية أن يعتقد هو نفسه بأنه

محبوب. وأما عند ريزير، فإن الثقة بالذات لا تستيقظ إلا إذا أثبت الشريك مودة طيبة. وحينئذ فقط، فإنه يتشجع لكي يجعل من نفسه محبوباً».

ولما كان أنطون محروماً من التأمين البدئي الذي يعطيه له الحب، والاحترام، واهتمام الوالدين، فهو لا يستطيع أن يستمد من ذاته العتيقة عناصر ثقته بذاته. فهل يستطيع أن يجدها في ذاته المفكرة؟ إن هذا الأمر مرجو، لأن «احترام الذات، والذي لا يمكن لمصدره أن يكون حينئذ بالنسبة إليه سوى احترام يشهد الآخر به، هو قاعدة الفضيلة». فالأعمال الجيدة تمثل الأثر عنده، وليس سبباً للصورة الجيدة. وعلى العكس من هذا، إذا كان العالم ينكره، فإنه يفقد كل اهتمام بذاته: «لقد كان من الطبيعي تماماً أن يكف ريزير عن الاهتمام بمظهره، منذ لحظة أن أحداً في العالم لم يكن يسرّه النظر إليه». وأما أنطون، فإنه ما إن يفكر بأن للآخرين تفكيراً سيئاً به، حتى يسارع إلى تأكيده. ذلك لانه فريسة لذات سلبية قوية، ولذات مضادة فعلياً تهدمه كلية. «ولقد كان تصرف المدير إزاء ريزير يمليه موقف هذا المدير المتخوف والحذر، والذي يبدو أنه يكشفُ روحاً واطية. ولكن المدير لم يفكر بكون هذا الموقف المتخوف والحذر تحديداً، ثمرةً لسلوك كان يسلكه هو نفسه في البداية إزاء ريزير». بحيث إن الكلام الذي يوجهه الآخرون إليه يكتسب قوة سحرية: يبدع الكلام ما يؤكده، فيعطي انطباعاً بأنه حقيقي فيما هو ليس سوى كلام فعال. ولمرة إضافية، فإن هذه الكلمات تمثل «تعريفات

إقناعية». ونلاحظ، لمرة إضافية أيضاً، الاستمرارية بين التفاعل الشخصي والتفاعلية الشخصية. وكان لاروشفوكو قد لاحظ العلاقة نفسها، ولكن في الاتجاه المعاكس: «إن الثقة التي لدينا بذواتنا تولد الجزء الأعظم من الثقة التي لدينا بالآخرين». وأما إذا كان الآخرون، على العكس من هذا، لا يثقون بي، فإني لن أثق بنفسي، وإذاً فإني لن أثق بهم.

سجل رومان غاري بدقة، هو أيضاً، في قصة من قصص السيرة الذاتية «**وعد الفجر**»، تأثيرات الذات القديمة على الأعمال الحاضرة للشخص. فهو لا يجهل أن «الحرمان والمعاناة في الطفولة يتركان نقصاً عميقاً لا يمحى. ثم لا يمكن التعويض عنهما أبداً»: ولكن قصته تتركز بالأحرى على معوقات الوضع المعاكس، وهو وضع ذات عتيقة جد إيجابية: عندما نكون قد عانينا كثيراً في الطفولة، فإن كل باقٍ من الحياة يمكن أن يبدو خيبة. ولذا، «ليس جيداً أن يُحب المرء كثيراً عندما يكون في ريعان شبابه ونعومة أظافره. لأن هذا يكسبنا عادات سيئة. فقد نعتقد أن هذا قد حصل. كما نعتقد أن هذا موجود في مكان آخر، وأنه يمكن أن يوجد. وأنه ربما يتكرّر. فننظر، ثم نتمنى، ثم ننتظر. ومع حب الأمومة، تعدكم الحياةُ عند الفجر وعداً لا تنجزه أبداً». وتوجد، حقاً، «ظروف مشددة»: لقد كان غاري طفلاً وحيداً، ولم يكن من غير أب فقط، ولكن أمه لم يكن لديها عشيق. وما دام الأمر هكذا، «فمن الأفضل للأمهات أن يكون لديهنّ أيضاً شخصاً آخر كي يحببنه. ولو أن أمي كانت

تمتلك عشيقاً، لما أمضيت حياتي وأنا أموت ظمأ بالقرب من كل نافورة ماء».

لقد أمضى رومان غاري الحياة من غير أن يتوقف عن الإحساس «بنظرة أمه المعجبة» إلى وجهه، وسيدين بكل تأكيد لهذه الخصوصية من خصوصيات ذاته القديمة، بقوته وضعفه. فهو سينجو بمعجزة من مخاطر الحرب، وسيراكم جوائز الشرف الأدبية والاجتماعية، وسيحب كل ما يريد من النساء، وذلك في هروب هائم إلى الأمام. ولكنه سيكون أيضاً، وأكثر فأكثر، ضَجِراً: فالفراغ الذي يتركه اختفاء نظرة الأم واسع إلى درجة أن لا شيء يستطيع أنْ يملأه، إذ كلُّ إنجاز يشحب أمام مثال كهذا. . «كلما كبرت، كان حرماني الطفلي، وتطلعي المشوش، إنهما يكبران معي فلا يتوقفان ويتحولان شيئاً فشيئاً إلى حاجة لا يكفي لإروائها امرأة ولا فن». وليس من المؤكد أن هذا التأويل يكفي لتفسير الحالات الروحية لغاري نفسه (كتب هذه السطور في عام 1960، وانتحر في عام 1980)، ولكن ما يصفه هنا ينطبق بكل تأكيد على أشخاص كثيرين.

تتقاطع الذات (الذوات) على خشبة المسرح الداخلي مع شخصيات أخرى، ناتجة إذاً ليس من افتراضات حول ما يفكر به الآخرون عنا، ولكن من الصورة المباشرة التي نصنعها نحن عن الآخرين أنفسهم، ويستطيع كل شخص، مع ذلك، أن ينمو وفقاً لمناذج متعددة. وسنمر الآن بسرعة أكبر على مصادرها، وذلك لأن المصادر في نفسها: الماضي البعيد للطفولة الصغيرة،

والمضارع، والمستقبل القريب للتبادلات الاجتماعية. ولكن في ما يخص سيد الاعتراف، هذا الحاكم الداخلي الذي يحكم على أفعالنا أيجابياً أو سلبياً (هذا الذي يسميه آدم سميث «المشاهد الإمبراطوري المطّلع جيداً»)، ثمة تدقيق يفرض نفسه: إننا نبتلع أثناء الطفولة ليس الأوامر والأمثلة الأبوية فقط، ولكننا نبتلع أيضاً المعايير الاجتماعية، الخاصة بالجماعة. فهذه قد تم استبطانها أثناء التبادلات القديمة، والتي لم يكن المتصارعون فيها بالضرورة أفراداً غير معروفين. والمقصود بالفعل هو التوافق على واجب الوجود بلا مؤلف خاص، الوجود المصنوع من العادات، والبدهيات، والاكتشافات العلمية، ومن القوانين، ومن الأمثال والرواسم (الكليشهات) التي نسجلها في مكان ما في عمق ذاكرتنا، من غير أن نعرف بعد كيف سنستعملها.

وتخصني هذه المعايير ليس بوصفي فرداً، ولكن بوصفي عضواً في جماعة. وهذه المعايير ليست أخلاقية بالمطلق، إذ يمكنها أن تكون أيضاً جمالية: إن الصبايا يفكرن مثلاً أنَّ عليهن أن يبقين ضامرات، وهذا يعني إذاً أن يأكلن أقل ما يمكن (تساهم في ذلك كل المقولبات (النماذج) الاجتماعية العليا). وتوجد مع ذلك حالات أيضاً حيث يكون مجموع القيم المستبطنة مرتبطاً بتجربة خاصة، حتى أنه يتخذ سمات شخص ما: أستاذ، أحد الأبوين، أحد الأقرباء، أو على العكس من ذلك، قد يتخذ سمات إنسان غريب حصل اللقاء به مصادفة. ويمكن لمعاييري ألا تتطابق مع معايير الجماعة. وبالنسبة إلى رومان غاري، فإن

أمه على وجه الخصوص هي التي تؤدي فيه دور ما يسميه «الشاهد الداخلي»، ويعده لذلك مسؤولاً عن شروطه الأخلاقية.

وأما ما يخص الأعمال التي باشرها سيد الاعتراف، فإنها إما رفيقة بنا أو عدوة لنا، حتى إننا نشطر هذه الصورة أيضاً إلى شطرين، فاصِلينَ المنعِّم عن المعذِّب. ولقد لفتت ميلاني كلاين الانتباه إليهما. ولاحظت «أننا نحتفظ بأحبابنا في أذهاننا وهم متواشجون. ويمكننا أن نحس، في بعض الأوضاع الصعبة، أنهم يقودوننا. وإننا لنتساءل عما إذا كانوا قد وافقوا على أعمالنا أو لم يوافقوا». ونستطيع، بفضل هذه الشخصيات أن نفهم على نحو أفضل سلوكاً معيناً تم وصفه سابقاً. وسيد الاعتراف هو الذي، في صيغته الإيجابية، يفسر اعتراف المطابقة: إنه يعفيني من موافقة الآخرين الضمنية، وذلك لمعرفتي بأنني متفق مع المعايير المشتركة. وحينئذ، كما يقال، أعيش بسلام مع ضميري. ويمثّل هذا في وقت واحد سيد اعتراف إيجابي وشخصي جداً، يسمح بفهم الغرور: إنني أكافئ نفسي بنفسي، حتى ولو كان ذلك يتعارض مع المعايير الجارية من حولي. وإننا لنعلم، من جهة أخرى، كم بإمكان «المعذِّب» أن يكون قاسياً (أن يكون سيداً سيئاً للاعتراف)، فهو يحرمنا من كل سرور إذ يقدِّم لنا في كل مرة مطالب من الصعب تحقيقها. وهو مسؤول في معظم الأحيان عن سلوك نَصِفُهُ بالمازوشي. كما إنه عدو لا يرحم، يسخر من كل ما نقوم به ويسمم كل مباهجنا. وهو الذي أيضاً، كما رأينا، يجعل متعة الآنسة ڤانتاي متعة مستحيلة.

وأخيراً، فإن الشخص الثالث الرئيس هو الموضوع المستبطن للرغبة (وإني لأذكّر بأن «العيش» و«الوجود» ينتميان إلى التفاعل الذاتي). ولا يقتضي تحققه وجوب التماس، على نحو مترابط، فاعل للرغبة (أو **أنا**) مقطوع إلى الأبد من الأنا الاجتماعية، كما اقترح لاكان ذلك: لا يوجد قطعُ للصلة بين الاثنين. ولهذا، فإن «المتخيل» لا يعد خديعة محضة أو استلاباً. وتتغذّى هذه الصورة، كما سابقتها، من تجاربنا السابقة، العتيقة أو الحديثة، الشخصية أو المشتركة مع أعضاء آخرين من مجتمعنا. وإنها لتعرف الانفصال نفسه إلى موضوع جيد وسيئ. وأما ما يخص الموضوع الجيد الداخلي، فإن ضمان تأثيره المفيد علينا يسهل، في الوقت نفسه، العلاقة الغرامية السعيدة وشيئاً من الاستقلالية للذات، وهذه الشخصيّة تكون مسؤولة عن الاشعاع الخيّر للفرد: يستفيد كل واحد من مثل هذا الموقف المرئي بوصفه موقفاً كريماً. وأما الموضوع السيئ الداخلي، وهو الذي يسميه فيربيرن «المخرب»، فهو صورة لا واعية بالضرورة لأنّه متناقض جوهرياً، وتالياً أصعب على الوصف: يجذبنا «موضوع» معين، ولكننا، في الوقت نفسه، نخافه سراً ونرفضه (احتمالاً بسبب خطأ سيد الاعتراف). ويجعل موضوع الرغبة السيئ إنجاز الرغبة أمراً مستحيلاً. وبذا، فإنه سيكون مسؤولاً عن عدوانية كبرى إزاء الآخرين وإزاء الذات، عدوانية مصحوبة بآلام حادة بنحو خاص. ويُعَدُّ استهجان السيد للاعتراف أكثر طواعية لعقلنته وإذاً لتطويعه، لأنه في آخر المطاف يتصّل بأخلاقية معينة. ولكن

استحالة الحب والرغبة تكونان لأن موضوع الرغبة شيء سيئ في الواقع، ويكون التطابق بين موضوع الحب وموضوع الهدم عبثاً، وينظر إليه بوصفه مستحيلاً وجوداً (فارق يقارن بفارق الرفض والنّفي، وقد لاحظنا هذا من قبل).

وعندما ينتصر المنافسون (أو الشخصيات السلبية) على الأبطال (أو الشخصيات الإيجابية)، فإن المرض العقلي لن يكون بعيداً. وعندما تنتسب الذات السلبية إلى سيد سيئ من سادة الاعتراف، فإن الباب يكون مفتوحاً لهوس الحَذَر والاضطهاد والبارانويا (الذهان الهذياني): الحقد، الواقعي أو المفترض، على الآخرين يولّد الحقد على الذات، الذي غالباً ما تكون آثاره مدمرة. فكل عمل يصبح بالنسبة إليّ مستحيلاً، ومنخوراً كما ينخرني خجلي من نفسي أمام نظرة الآخر المُسْتَبطنة. وقد يتحول خجلي إلى عجز وإلى «شلل للوعي». إذ كيف يمكن أن أجعل من نفسي محبوباً إذا لم أكن أعتقد بأني قابلاً للحب، وإذا لم يكن أحد قد أحبني من قبل. وكيف يمكن أن أنجح إذا كنت متأكداً أني سأفشل؟ وهكذا يمكن أن نخلق لأنفسنا سجناً حقيقياً، قد نخاطر بأن لا نخرج منه إطلاقاً، لأن العمل السلبي للذات يتغذى من الانعكاس السلبي عند الآخر، الذي يتغذى من العمل، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وليست «عقدة النقص» غالباً عند البالغ شيئاً آخر سوى ذات مفكرة سلبية. تفكّر بموضوع الرغبة السيئ ـ المدرك لا بوصفه عدواناً على الذات بل بوصفه عدواناً على شخوصنا المستبطنة، وهذا أمر أعظم أيضاً ـ يُثير

اكتئاباً ويمكنه أن يفضي إلى تدمير الآخرين أو تدمير الذات (إلى الانتحار).

ويتم الإحساس بالآثار السلبية لهذه الشخوص المستبطنة على المستوى الجماعي. وتجد بعض الأقليات العرقية صعوبة بالغة في سحب نفسها من هذا التداخل: إننا نظنها عنيفة فتصير كذلك. الفقر الذي يسِمُها يولّد الاحتقار عند الآخرين، الذي يهدم الثقة بالذات. وهذا بدوره يحكم على أفراد هذه الأقلية بالغوص أكثر في الفقر ـ أو اللجوء إلى مُسَكِّن العنف. وكما أظهر ذلك شلبي ستيل في تحليلاته للقضية الاجتماعية في الولايات المتحدة، فإن عدوانية المخرب الداخلي، المضاد للذات عند الأقلية السوداء مسؤولة مسؤولية عظمى عن الوضع المعقد الذي تجد نفسها فيه اليوم.

لا يتوقف هنا تعقد المشهد الداخلي للشخص. فقد لاحظ يونغ Jung أنه إلى جانب الصور المستبطنة للآخرين التي كان يعطيها اسم **خَيْلة (Imago)**، ينتج الفرد أيضاً صورة لأجل الآخرين. وهذا ما يسميه **يونغ (Persona)**: إنه قناع متجه نحو الجمهور، وذات بمثابة واجهة. **فالشخصية** على نحو ما هي عكس الخَيْلات: فهي ليست الصورة التي أتلقاها، ولكن الصورة التي أنتجها. وليست أيضاً استبطان الآخرين، ولكن استخراج الآخرين من الذات. ومع ذلك تعد كلاهما: الشخصية والخَيْلة، انتاجاً هجيناً، و«تشكيلاً توافقياً بين الفرد والمجتمع». أختارُ أن أقدم نفسي بوصفي لطيفاً أو فظاً، مهرجاً أو سوداوياً، وإذ أفعل ذلك

أتبنى عمداً دوراً أعلم أنه ليس «أنا»، أو ليس على كل حال كل الأنا. ويمكن أيضاً للمعايير الجارية أن تحدده كلياً، المعايير المتداولة (الناتجة عن الامتثالية الاجتماعية). هذا هو الموقف المعروف جداً للنفاق، وللكذب، وللخداع، الذي بواسطته أقطف بعض الاعتراف، ولكنني أعرف أنه الموقف الذي أخطأ العنوان. وهذا ما نسميه الكلام أو التصرف من أجل قاعة العرض. لكنَّه أيضاً الاختراع، الإبداع الافتتان في الحياة اليومية التي تتحول إلى مشهد وعمل فني. ويمكن للدور الذي أختاره لدى الآخرين أن يتأثر باستباق ردود أفعالهم ويستهدف الغواية فقط: سأحاول أن أظهر ـ وأنا أتخيل هذا ـ كما يمكن للآخرين أن يحبوني وأن يعجبوا بي (فالمرور من التصنع إلى التظاهر سهل). ولكن يمكن لهذا الدور أن يكون مستقلاً تماماً ويهدف إلى إنتاج أثر خاص:. التشويش، الفضول والحيرة، التخويف. فالسياق الاجتماعي يؤدي دوراً مهماً هنا (تشجع المجتمعات القمعية، كما هو بدهي، تفتح النفاق).

من المهم أن نعلم أن هذه الذات التي هي بمثابة واجهة (الواجهية) ليست أقل حتمية من الذوات الأخرى: لا يعبِّئ التفاعل الإنساني أبداً سوى جزء من الشخص، وبالتالي فإني ألعب دوراً، ولو باختيار بعض سماتي المفضلة على السمات الأخرى فأضعها في المقدمة. إنّ هويتنا المهنية والعامة تمثل بالضرورة ذاتاً واجهية. ولهذا السبب، فإننا لن نؤيد يونغ عندما لا يرى إلا **شخصاً** واحداً في الفرد. فنحن ننتج في الفرد، على العكس من هذا، كثرة من الأشخاص، وذلك تبعاً للسياقات التي

نندمج فيها: السياق العام والخاص، سياق الصداقة والعشق، سياق الطفل أو سياق الأبوين (طالما أننا نكون الاثنين غالباً). كذلك، من العبث أن نرغب في «التحرر من الغلافات المزّيفة للشخص»: لا تنفصل ذاتنا عن علاقتنا بالآخرين وعن المتطلبات التي نقرأها في نظرتهم، ناهيك بأنَّ «الذات» (Sujet) بالمعنى اللاكاني لا يمكن التفكير بها فعلياً من دون «أنا»ها. ومن هنا، فإن الذات الواجهية تمثل وضعاً، لا يمثله القناع، فهي تعبير بالوجه: ثمة حاجة دائمة إلى تعبير واحد.

علينا أخيراً أن نضيف إلى كل هؤلاء الأشخاص الذين يتحركون على الخشبة، شخصاً أخيراً، هو الخشبة ذاتها، الإطار الذي يجري فيه التفاعل. إنها إذاً ذات جامعة، ولكنها أيضاً وعلى نحو ما، تمثل برج مراقبة، والسبب لأن ثمة شخصاً في مكان ما يجب أن يتخذ قراراً، مرجحاً المع والضد، والمميزات والمنغصات لكلِّ حل. وهذا ما يسميه وليم جيمس «ذات كل الذوات الأخرى»، ويصفه بأنه سلطة تحكيم بين عناصر متصارعة: «أنا واعٍ للعبة التقدم والتراجع في تفكيري، وللمراقبة، وللسماح، وللميول التي تصاحب الرغبة، وكذلك تلك التي تناكفها». فمرة يجب أن نخضع لمطالب سيد الاعتراف، ومرة يجب أن نرضي مطالب الذات الراغبة، ويجب أن نخضع ثالثة من غير أن نعرف لماذا لأوامر الذات القديمة، كما يجب في مرة رابعة أن نبقى، رغم إرادتنا وضد أخلاقنا، سجناء الذات المفكرة، بل سجناء هذا البناء القصدي الذي هو الذات الواجهية

(لقد وصف لاروشفوكو جيداً بعض هذه الصراعات الداخلية). وأما الذات الجامعة، فإنها لا تتدخل مباشرة في هذا النقاش الذي يمثل في بعض الأحيان معركة، ويمثل في أحيان أخرى تفاهماً. ذلك لأنها تمثل المحصلة بالأحرى وتنتصب في مستوى أعلى: إن المرجع هو الذي يجعلنا، بعد حساب متين، نختار بين مختلف الاختيارات، وهو الذي يثبت الأفضليات ويوزع أحقيات المرور.

إن المجموعة إذ يتم تصورها على هذا النحو، فإنها تقوم في حدها الأدنى. ويستطيع كل واحد من أعضائها، وقد رأيناه هنا (باستثناء الذات الجامعة)، أن ينقسم بدوره. وما يربك هو أن كل شخص هو متعدد في ذاته، وإنه يلتقي أشخاصاً آخرين لا يقلون عنه تعقيداً: يشتمل الضمير «**أنت**» على المقامات والمراجع نفسها التي يشتمل عليها الضمير «**أنا**». فكل «**أنت**» ـ إننا نلتقي كثيراً منها في كل يوم! ـ تستدعي ضبطاً جديداً لآلة تواصلنا الاجتماعي، أو تستدعي على الأقل تأقلماً جديداً. ويعني هذا إذاً أنَّ فينا آلية مدهشة في تدرجها، وذات تعقيد كبير، تسمح لنا بالتوجه آلياً باتجاه كل تبادل خاص. وهذا ما لا يجهله الروائيون، يشهد على ذلك أخ وليم، هنري جيمس الذي يؤثر جُمَلاً من نوع: «يعلم أنني لا أستطيع حقاً أن أساعده، وأنا أعلم بأنه يعلم أنني لا أستطيع هذا». وكذلك أيضاً: «أوه، ساعدني كي أختبر الأحاسيس التي أعرف أنك تعرف أنني أريد أن أختبرها!» هوذا الجدول اليومي للتجربة وللوجود، ما دمنا نعيش في التفاوض

المستمر ما دامت التجارة الإنسانية تقتضي استدعاء مختلف مراجع الذات وتعاونها. وتعد هذه المراجع كلها، ولنشر إلى هذا للمرة الأخيرة، مقامات بين شخصية، أي ينتجها التفاعل مع الآخر. وإن أياً منها لا يأتي من أعماق كائننا الفردي. ولذا، فليس هذا الوجه أو ذلك من كائننا هو الاجتماعي، بل الوجود الإنساني هو كله كذلك.

ـ V ـ

التعايش والإنجاز

1 ـ إنجاز الذات

إن الاعتراف الذي نطلبه من الآخرين متعدد الأشكال وكلي الوجود. ولكن هل هو السبيل الوحيد الممكن لكي يولد إحساسنا بالوجود؟ لنأخذ مثلاً عملاً جيد الصنع. إنه يحمل بكل بداهة زيادة في الاعتراف: ألقى الاحترام في المجتمع لأنني اختصاصي جيد، وزملائي يوقرونني، كما أن التلاميذ يتوافدون إلي. وفوق ذلك، فإني أتقاضى أجراً جيداً من أجل هذا. وعلى كل حال، فإن المال يسمح لي ببلوغ مكافآت أخرى أيضاً. ويستمر الاعتراف حتى لو غيرنا بعض الظروف: إنني أستطيع أن أقوم بالعمل في بيتي ولنفسي. وبعيداً عن كل نظرة، ولكنني أشطر نفسي إلى موضوع ـ مُنتج وإلى ذات ـ مقوّمة. وبقول آخر، أستطيع أن أتصرف بإقرار ذاتي، وأن أهنئ نفسي داخلياً بأن عملي قد أنجز جيداً. ومع ذلك، فمن الممكن العثور على اكتفاء من جنس آخر: ليس في الحكم الذي يصدره الآخر أو أصدره أنا، ولكن خارج كل اعتراف وكل تعايش، أي في الحركة التي

تنجز هذا العمل. وإذا كان ذلك كذلك، فإن الكائن الإنساني يمتلك، من غير انشطار، ومن غير توسط، بحضوره البسيط في كل هذه الحركات، الإحساس بإنجازه الخاص، ويحقق وجوده من خلاله.

إن المؤشر الذي يسمح بالتمييز بين إنجاز الذات والاعتراف، بما في ذلك الأشكال الوحدانية («المتفاخرة») لهذا الاعتراف، هو حضور التوسط أو غيابه: إن الآخر يجعل الاعتراف توسطياً بالضرورة، سواء كان هذا الآخر غفلاً، غير شخصي أم كان داخلياً، فيما الإنجاز مباشر، يختصر مسار الاعتراف ويشتمل في ذاته على مكافأته الخاصة. ولقد نستخلص منه الإحساس بأننا نحن بالذات، وبأننا نعيش في الحقيقة، التي نميل أحياناً إلى تسميتها «صدقية»: ولكن مطلب المرء أن «يكون هو نفسه»، الذي يراه أوسكار وايلد مسجلاً على شاهدة معبد الحداثة، يعد جزءاً من تصديق الذات (إقرار الذات) أيضاً، وذلك لأننا نقارن الحركات الحاضرة بصورة مثالية للذات: وينطبق الأمر نفسه على «إنجاز الذات» الذي يتكلم عنه بعض علماء النفس. فالإنجاز لا يتقيد بأي مقارنة، لأنه حضور محض، وإنه ليتصاهر بهذا مع الجميل كما حدّده موريتز في إحدى كتاباته المكرسة لعلم الجمال: إن الجميل منجز في ذاته بحيث إن كل غاية وجوده توجد فيه». وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل حركة موجودة في الإنجاز، ولكننا مع ذلك لا نغادر «الوجود» لأجل «الحياة»: إن الإنجاز، حتى ولو لم يتحدّد إزاء الآخر، لا يزال أكثر غربة

عن عالم الحيوان مما كان الاعتراف. ذلك لأنه يفترض مسبقاً الطبيعة الاجتماعية للإنسان، حتى وإن كان لا يستخدمها.

إن الإحساس بإنجاز الذات الذي يمنحنا إياه تنفيذ بعض الحركات أو تأقلم بعض المواقف لا يختلط كذلك مع ما نسميه اعتياداً «تفتح» الشخصية، وذلك بما أن هذا يتطلب انفتاحاً نحو الخارج، وفيضاً من التواصل، وشكلاً من البهجة أيضاً. ويثير الإنجاز السرور أيضاً، ولكنه لا يقصي الوحدة والصمت. فأثره أثر داخلي محض.

ولقد اقترح مارتان بوبر تقسيم عالم الأفعال الإنسانية إلى منطقتين، «أنا ـ أنت» و«أنا ـ هذا»، وذلك تبعاً لالتقائنا أو عدم التقائنا بذوات أخرى من حولنا. فالتعايش هو منطقة للـ «أنا ـ أنت». وأما الإنجاز فهو نقطة الذروة لميدان الـ «أنا ـ هذا». ويجب التمييز في داخل هذه المنطقة الأخيرة بين المنحدرات المنفعلة والفاعلة. وربما يكون الشكل الأكثر إلفة للإنجاز هو الشكل الذي نختبره في مواجهته مع الجمال (والسبب لأن هذه تعد أيضاً إنجازاً بدورها): إنني لا أجد ينبوع السرور في ذاتي، ولا في وجود مبدع هذا الجمال، هذا إذا افترضنا وجود مبدع. فالجميل هو خارجي، وهو غير شخصي، ومع ذلك فهو يملأني بنوع من الابتهاج الداخلي يعزز إحساسي بأنني أوجد. وعندما هاجرت إلى الجمال الطبيعي، كان لدي ميل للتطابق مع أحاسيسي: تملأني الضوضاء، والرؤى، والأحاسيس اللمسية، والروائح. وإني لأنجز نفسي في اختلاط حاد مع العالم المحيط.

يستلزم جمال الفن إدراكاً أكثر تعقيداً، لأن الإدراك يستدعي، ليس الأحاسيس فقط، ولكن المعنى أيضاً: هذا الذي يعطيه الفن للتجربة الإنسانية. وبهذا، فإن الفن ينتمي إلى تجربة أخرى ذات نظام عقلاني أو روحاني. فأنا عندما أقرأ كتاباً أعجب به، لفيلسوف أو لعالم، لشاعر أو لروائي، فإني أحس بأني مأخوذ في علاقة تسمح لي بإنجاز نفسي، وذلك عن طريق التّماس نفسه الذي أدخل فيه بفكرة قوية أو بصورة لا تنضب: يبدو لي أن وجودي يتسع حقيقة. ويمكنني أن أكابد الإحساس نفسه في التجربة الدينية: ليست هذه التجربة «مسكناً» جماعياً فقط أو «وهماً» مطمئناً، كما ظن فرويد ذلك، ولكنها أيضاً إمكانية بالنسبة للـ «أنا» كي تنفتح على عالم لا يتناهى، طبيعي وفوق طبيعي، ولكي تضع وجودها الشخصي في تواصل مع الكون كله.

يجب أن نضيف إلى هذا الوجد التأملي أفعالاً تعد جزءاً من المنحدر الفاعل في علاقة الإنسان بالعالم. فالإنجاز في العمل الجيد يصنع بديلاً، سواء كان هذا العمل مادياً أم ذهنياً: يُظهر هذا الأمر انتاج عمل فني، كما يُظهره طهوٌ في مطبخ أو قصر من الرمل على شاطئ البحر. وللعلم، فإن إنتاج شيء ما ليس أمراً إجبارياً على الإطلاق. فأنا أستطيع أن أختبر إنجازي في الجهد المادي البسيط، وذلك عندما أعطي أفضل ما عندي. ويعد الإنجاز الرياضي كما العمل المتقن، جزءاً من سلطة قضائية متعددة: إنه يستطيع أن يمنحني مجداً وثروة، كما يمكنه أن يكون

منجزاً لهدف واحد وهو أن يثبت لي أنني أستطيع أن أقفز في الهواء أعلى من الآخرين، وأنني أستطيع أن أعبر المحيط تجذيفاً، ولكن يمكنه أيضاً أن يحمل إليّ السرور في كمال الحركة نفسها وبوساطتها، وببلوغ ما كان من قبل مستحيلاً. ويمكنني أيضاً أن استمتع بإنجازي الذهني، وبقدرتي على حل القضايا الرياضية، من غير البحث مرّة أخرى عن مكافأة خارج الحركة نفسها: إن ابتهاجي خارق للمعيارية، وينحصر باللحظة الحاضرة.

يمكن النظر إلى الخلق العلمي والفني بوصفه تتويجاً لهذه النشاطات، وذلك لأنه يولّف هذين السَّفْحَيْن، مرة في تأويل العالم ومرة في خلق موضوع لم يكن موجوداً من قبل. فأن يكون العلم جزءاً من ميدان الـ **أنا ـ هذا**، فهذا صحيح ليس بالنسبة إلى العلوم المادية فقط، حيث يكون العالم على كل حال هو الذات الإنسانية الوحيدة، ولكنه صحيح حتى بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية، حيث تصنعُ الموضوعَ ذوات أخرى. وهذه الذوات بوصفها موضوعات للدراسة، فإنها مبعدة عن الحوار. ولكن تستطيع أن تساهم فيه، بعد ذلك، بوصفها قرّاءً للعالم أو نقاداً. وينطبق الأمر كذلك على العمل الفني: يكون الفنان وحيداً لحظة إبداعه، حتَى وإن كان يتواصل قبل ذلك وبعده مع معاصريه.

إن لكل أشكال الإنتاج سمة متناقضة: تبدو **الأنا** فيها منسية. ومع ذلك فهي تخرج منها وقد اكتسبت غِنى. فأنا عندما أقوم بعمل من أجل لذة القيام به، لا أفكر في ذاتي. وأنا عندما أعجب

أو أتقرب، فإني أتراجع إلى الخلفيّة. ومع ذلك، فإني أؤكد وجودي في كل مرة. ولكن هذه الزيادة في الذات لا تعني الاستكشاف، تحت شكل مخفي، لتأكيد عزلة الفرد، المأخوذ على نحو عرضي فقط في الشبكة الاجتماعية، وذلك كما تريده مختلف تقاليد علم النفس الفرداني. ولا يتعارض الإنجاز مع التعايش كما تتعارض الوحدة مع النزعة الاجتماعية ـ إذ يمكن البحث عن الإنجاز في توحد الغرور، كما يمكن للإنجاز أن يعاش بصحبة الآخرين ـ ولكن ذلك يكون كما يكون غياب التوسط أو حضوره. فعالم «الأنا ـ أنت» كعالم «أنا ـ هذا»، لهما أشكال محتقرة وأشكال سامقة. وأما الغرور والاستلاب في العمل فمنتشران مثل انتشار الاتحاد الصافي والإنجاز. ولا يوجد واحد من هذين العالمين أعلى من الآخر جوهرياً، ولا يوجد شخص يستطيع أن يتخلى عن أي واحد منهما. فالكائن الإنساني مصنوع من علاقات يرعى وجودها مع نظرائه، وهو قادر في الوقت نفسه على أن يتدخل، وحده، في العالم. إنه مزدوج، وليس واحداً.

2 ـ الدروب الضيّقة

تنطبق أثناء تجربة واحدة، بل أثناء التجربة نفسها، آليات متعددة. لقد رأينا هذا بالنسبة إلى الحب، الذي ينتمي في آن واحد إلى العيش والوجود، وإلى المادي والعقلي، وإلى الأخذ والعطاء، وإلى الاعتراف والاتحاد. وينطبق الأمر كذلك على

الأفعال الأكثر ألفة. إني أقرأ كتاباً يعجبني والدفء يلفني في بيتي، وأنا أسمع الموسيقى: إنها السعادة. بات عدد من أشكال الاعتراف ينتمي إلى هذا الإحساس بالرَّفاه. وكذلك، فأنا راضٍ عن الصورة التي أعطيها عن نفسي: الإقرار الذاتي يعمل. فإذا دخل شخص إلى الغرفة، يستطيع أن يقدرني أو يحسدني: إني أتذوق ملّذات متميزة. إني أقرأ كاتباً نوعياً، وإني لأحس بالإطراء لفكرة الانتماء إلى منتدى «ضيِّق» من حيث عدد روّاده. وليست هذه الملذات الاجتماعية غير المرئية سوى الملذات الأكثر سطحيّة. فإلى جانبها، أجرّب لّذة أخرى، أكثر ديمومة: يصل الكاتب الذي أقرأه إلى صوغ ما كنت أحسه بالكلمات ولكنه لا يعرف أن يقول فكر**ي**، وشعور**ي**، وإحساس**ي**. وإنه ليوّسع بهذا عالمي العقلي، ويعطيه مزيداً من المعنى ومن الجمال. وإني لأسقط نفسي على شخصيات الرواية، فتضاف حياة إضافية إلى حياتي، فأحس بالاغتناء، وأحس بأني أكثر قوة، وأكثر ذكاء. ولكني أستطيع أيضاً أن أتذوق لذة القراءة بلا تَعْدية intransitivement، من غير المرور بأي توسط، حتى وإن كان توسط حكمي الشخصي بالذات. وإن استرسالي بهذا النشاط ليعطيني حينئذٍ الإحساس بإنجاز ذاتي، وبأني موجود أيضاً. بدون الكلام عن أن القراءة هي عندي جزء من العادة وتالياً من التكرار: إنها أيضاً طريقة للاستمرار في كائني.

لا يلغي تعقيد التجارب الفائدة من تمييز عناصرها المكونة. وتفاعل هذه الآليات المتعددة هو الذي يسمح وحده بالاحاطة

بها. ويرغمنا هذا التعقيد نفسه على أن نستبعد، من وصف اشتغالنا النفسي، المقولات التي تأتي بسهولة أكثر إلى الذهن عندما نتساءل عن الحياة المشتركة: الوحدانية والنزعة الاجتماعية، الأنانية والغيرية.

لا تُعَدّ الحياة في مجتمع خياراً من الخيارات. فنحن من قبل اجتماعيون على الدوام. وكما لاحظ ذلك، تقريباً في الوقت نفسه، الروسي باختين والأمريكي ج. هـ. ميد، فإننا لا نستطيع أبداً أن نرانا مادياً على نحو كلي. ويكمن هنا تفاعل يتكلم عن نقصنا التكويني، وعن حاجتنا للآخر لكي نقيم وعينا بذاتنا، وأيضاً لكي نوجد إذاً. وأما الاختيار بين الحياة المنعزلة والحياة في المجتمع، فيقوم على مستوى آخر مختلف كلياً. فهو اختيار لا يكشف شيئاً أساسياً في موقفنا إزاء العالم، بل يكشف بالأحرى ميلاً إلى الهدوء والصمت أو، على العكس، يكشف عن خوف من الخلاء والأمكنة العامة. ولا تتطلب الوحدانية بوصفها طريقة عيش أن نستطيع الاستغناء عن الآخرين، ولا أن نهملهم: تسبق كل وحدة فترةٌ تكوينية توجه خلالها العلاقة مع الآخر ذاتنا. وإن هذا ليؤثر بدوره في الحياة الحاضرة. إننا لا نتوقف في الوحدة عن التواصل مع نظرائنا، بيد أننا نختار فقط أشكالاً معينة من التواصل على حساب أشكال أخرى. وتستطيع اللقاءات المتباعدة أو غير المباشرة أن تعوض بكثافة ما تضيعه في التواتر أو في السهولة.

إذاً لا يناقض روسّو نفسه عندما يؤكد، في وقت واحد، أن

العيش في مجتمع يحدد توّجه الجنس الإنساني وانه يفضل الوحدانية على صحبة البشر الآخرين. فهو إذ يبقى وحده لا يكف عن أن يكون اجتماعياً، لأنه يفكر، ويتساءل، ويكتب. وله الحق في أن يغضب مما يستنتجه الآخرون من تذوقه للتأمل التوحّدي، كما لو كان كرهاً معيناً للبشر «الخبيث هو من يبقى وحده»»، بخبث كان أحد أشخاص ديدرو يقول. فالمرء يستطيع أن يبقى وحيداً في وسط الجمهور وفي اتحاد عميق وهو في عزلة ظاهرة. وعلى الرغم من أن روسّو يحس بسعادة أكبر عندما يكون وحيداً، إلا أنه يعلن إذاً: «إن وجودنا الأكثر نعومة وجود نسبي وجماعي، وإن ذاتنا الحقيقية ليست كلها فينا. وأخيراً، فهذا هو تكوين الإنسان في هذه الحياة التي لا نصل فيها أبداً إلى التمتع جيداً بذاتنا من غير مؤازرة الآخرين». وقد كان بودلير أيضاً يعلّي من تعارض المصطلحات: «تعددية، وحدانية: مصطلحات متعادلة وقابلة للاستثمار بالنسبة إلى الشاعر النشيط والخصب. والذي لا يعرف كيف يعمر وحدته، لن يعرف أن يكون وحيداً أيضاً وسط جمهور منهمك». حتى إن «الاتحاد الكوني» لهو أكثر سهولة في النفاذ إلى «المتنزِّه الوحيد» من هواة الجمهور، أو بالأحرى: إنه لا يتعلق بالظروف، بل بالاستعداد الداخلي.

يعد الفهم الأفضل للوجود الإنساني مفيداً ليس في ذاته فقط، ولكن أيضاً لأنه يؤثر في الأهداف التي يحددها المجتمع لتطوره. وبسبب بعض التصورات الأنثروبولوجية الضمنية نقول إن الهدف من الوجود هو، من جهة، تفتح الفرد، وإنجاز

الذات، أو هو، من جهة أخرى، تقدم المجتمع، حتى ولو كان هذا التقدم يستلزم التضحية ببعض أفضليات الفرد. ولكن تنتمي هاتان الصيغتان للمثالية الإنسانية إلى تصور واحد للإنسان الذي يقدم هذه المثالية في صراع مع وسطه الاجتماعي، وحيث يصبح الاختيار ضرورياً: إما الفرد وإما المجتمع. وما دام الحال كذلك، فيجب العودة دائماً إلى هذا، إذ لا توجد ذات مكونة مسبقاً، كما هو رأس المال المنتقل وراثة، والذي نستطيع أن نبدده بتوزيعه على الآخرين أو كَنْزِهِ بعناية جيدة في آخر الدكان لكي يستفيد المرء منه على راحته. والذات لا توجد إلا في/ وبواسطة علاقاتها مع الآخرين. ولذا، فإن تكثيف التبادل الاجتماعي يعني تكثيف الذات. ومن هنا، فإن هدف الوجود لن يكونَ إما هذا وإما ذاك، زيادة في الذات أو زيادة في المجتمع، بل كما يقول سانت ـ إكزوبري: «في ساعات المعجزة»، أي «نوعية معينة من العلاقات الإنسانية».

حتى وإن كانت النظريات العالمة لم تعد تنتسب إلى المبدأ المتعي لأقصى اللذائذ أو للمثالية النفعية للسعادة الأكثر كبراً بالنسبة إلى العدد الأكثر عظماً ـ ليس لأن هذا وذلك هما غير أخلاقيين، ولكن لأنهما لا يكشفان جيداً عن التجربة الإنسانية الواقعية ـ فإن هذه المبادئ وهذه المثاليات تواصل التأثير في حياتنا الاجتماعية وفي توجيه المشاريع السياسية في المعركة، وذلك على شكل كليشهات مجهولة وبيّنات بدهية. فإذا كان الهدف الأخير لهذه القوى السياسية في بلد ما هو فقط بلوغ

أقصى حد للاستهلاك وأقصى حد للإنتاج من غير تساؤل عن الأثر الذي سيكون لهذا الأداء على العلاقات البين ـ شخصية، فإن الاستيقاظ قد يكون فظاً: إننا لا نستطيع أن نسمح هكذا بإخفاء الجوهري. فأن يكون لدينا وعي بأن الهدف من الرغبة الإنسانية ليس اللذة ولكن العلاقة بين البشر، فإن هذا يستطيع أن يسمح لنا في الوقت نفسه بالتصالح مع الأوضاع التي قد تبدو وكأنها غير مرضية لهذه المعايير أو تلك، كما يسمح لنا بالتصرف على نحو يحسّن حياة المجتمع بشكل مستمر وعام.

لا تهدد العزلة الوجود الإنساني، لأن العزلة مستحيلة. ولكن تهددها بعض أشكال التواصل، المُفقرة والسالبة، كما تهددها التمثلات الفردية لهذا الوجود التي تجري برواج، والتي تجعلنا نعيش كمأساة، الوضع الإنساني نفسه: نقصنا الأصلي وحاجتنا إلى الآخرين. لأن هذه التمثلات ليست انعكاساً سلبياً للواقع، فهي تحدد قيمنا وهي تؤثر بذلك في هذا الواقع. وإن هذه التمثلات هي التي تجعل أفراداً كثيرين مثل دون جوان، يرون التعالق مع الآخرين بوصفه سلاسلَ، أو على الأقل بوصفه شبكات شالّة. كان يمكن لبنجامان كونستان أن يمضي حياته متخبطاً مع هذا التناقض الذي هو ليس تناقضاً واحداً: كيف يمكن الدفاع عن الاستقلال السياسي للفرد مع التحقق من تبعيته الاجتماعية إلى أقصى درجة؟ ولقد يهتف متعجباً في «**يومياته**»: «عجيب النوع الإنساني! إنه لا يستطيع أبداً أن يكون مستقلاً». وما دام الأمر كذلك، فإن التبعية ليست استلابية، والنزعة

الاجتماعية ليست ملعونة، إنها محرّرة. ولذا يجب التخلص من الأوهام الفردانية. إذ ليس ثمة امتلاء خارج العلاقات مع الآخرين. وتستطيع التعزية، والاعتراف، والتعاون، والمحاكاة، والتنافس، والاتحاد مع الآخرين أن تعاش في السعادة.

ويعد السلوك الاجتماعي للإنسان أرضاً تُبنى الأخلاق عليها فمن الأهمية بمكان فصل وصف الاختيارات الأخلاقية عن وصف الجهاز النفسي ذاته. إذ لا شيء يضر بمعرفة الوجود المخصوص إنسانياً بمقدار رؤيته من خلال مصطلحات أخلاقية فقط، وذلك مثل «غرور» أو «عطش للمجد». وإن تبرير زعمنا الأناني الأصلي تبريراً أخلاقياً لا يقدمنا أكثر. ومن هنا، يجب ألا نرى في النزعة الاجتماعية لا نوعية للتثقيف ولا عاهة للاستئصال، كما لا يجب اختزالها إلى نزعة الكرم ولا إلى الغرور. فكل واحد له الحق في الوجود، وإنه ليلتمس، بغية الوصول إلى هدفه، نظرة الآخر. وليس هذا الالتماس مداناً في شيء. فهو إذ لا يكشف عن اختيار ما، فإنه بالتعريف يعد خارج الأخلاق. وإن العيش في مجتمع ليس «تجاوزاً لميولنا» (المطلب الذي يوجهه كانط لأفعالنا الأخلاقية). وإن هذا لا يعني أن الأنانية والغيرية لا توجدان أو لا تتكافآن، ولكن يعني أن تمييزهما لا يؤثر بشيء على مجتمعنا. فإذا كان السلوك الغيري مفضلاً من منظور أخلاقي، فلن نستخلص من هذا أنه «غير مهتم»، كما رأينا من قبل بخصوص التطور (مهتم ـ غير مهتم هو زوج آخر من المصطلحات قيمته الوصفية قريبة من الصفر في

علم النفس) أو أنه يُنتج منفعة من غير اختلاط. والتحليل النفسي لا يستطيع أن يكون بديلاً عن الأخلاق، وهذا على عكس ما يقال أحياناً. ولكنْ إذا كان ثمة أخلاق جديدة، فإنها تستطيع أن تسد مسد الأخلاق القديمة لحظة انهيارها. ويُفضل الموقف التعاوني والتضامني أخلاقياً على عكسه، ومن جهة أخرى، يعد استقلال كل فرد قيمة. ولكن النزعة الاجتماعية الإنسانية، ولمرة إضافية، ليس لها ضد بكل بساطة.

وكذلك سيكون من العبث أن نسحب إلى التعارض الأخلاقي التمييز بين التعايش والإنجاز: فالأخلاق لا تختزل أيضاً إلى النزعة الاجتماعية وإلى الوحدانية. نحن لا نعرف أن نؤسس فيها، كما يدعونا كثير من الأخلاقيّين القدماء والمحدثين، عيب التناثر وفضيلة الاكتفاء الذاتي أو التركيز. وإن الإحساس بالوجود المستخلص من الإنجاز ليس على الإطلاق أكثر فضيلة من ذلك الذي يأتي من الاعتراف، إنه فقط أكثر وداعة. والسبب أن الوجود نفسه لا يقاس بمصطلحات الخير والشر، ولكن بمصطلحات السعادة والشقاء.

هل هذا يعني أن نقول ما دامت المواقف المشهورة بأنها أخلاقية، مثل الكرم أو الإخلاص تجد مكافأتها في نفسها، فعلينا أن ننظر إليها بوصفها أكثر فضيلة من عكسها؟ سيكون هذا أيضاً خلطاً لمنظورين متميزين، منظور تحليل نفس الفرد ومنظور المصلحة العامة. صحيح، من منظور علم النفس، أن الأنانية والكرم لا يتعارضان مثل حضور المنافع أو غيابها بالنسبة إلى

الذات، بوصفهما همًّا للذات أو همّاً للآخرين، بل بالأحرى مثل اختيار المنافع المادية المباشرة والمحدودة واختيار المنافع النفسية، غير المباشرة، ولكن الجوهرية. فإذا جعلت الآخر أداتياً تماماً، وإذا اختزلته إلى دور المزوِّد باللذائذ المباشرة، فإني أحرم نفسي بهذا من الهبات الفائقة غير المتناهية التي يستطيع أن يمنحني إياها. وأما من منظور سياسي، تكون الأنانية مؤسفة، في حين أن الغيرية أو التضحية بالذات أمر مبتغى.

لا يُنقص التحليل النفسي للأفعال الأخلاقية إذاً شيئاً من قيمتها، بل يضيف إلى سماتها. ولكنه يستطيع من جهة أخرى أن يمارس تأثيراً معيناً على صوغ المثالية الأخلاقية. ولقد رأينا أن سيد الاعتراف يستطيع أن يسلك سلوك طاغية لا يرحم، وأكثر صرامة أيضاً من «الانضباط» الذي كان الرهبان يكبّلون به أنفسهم قديماً، كما كانوا بهذه المطالب المتجددة باستمرار، يمنعون السعادة إلى الأبد. ولكن هل يجب علينا، بما أننا تحققنا من ذلك، أن نسرع إلى الطرف الآخر الأقصى وأن نقرر، مقدماً، أن كل ما نفعله هو جيد أيضاً، وأنه يجب أن نتخلى عن كل مثالية وعن كل محاولة للتحسين الأخلاقي؟ هذا أيضاً بديل عقيم، وتطبيق فظ لقانون الثالث المقصي. فبين الواقعية الخاضعة والمثالية القمعية يبقى طريق الفضائل اليومية مفتوحاً. وهذه نقطة جد بعيدة عن إمكاناتنا، وذلك لأن الفضائل تكمن، جوهرياً، في اهتمام من أجل الآخر ومن أجل الآخرين، الذين تكون حاجتنا إليهم في كل حال حاجة كبيرة. فالأخلاق لا تضطرنا إلى محاربة

طبيعتنا، وذلك على عكس ما تعلمنا إياه المسيحية وما يعلمنا إياه كانط. فأن يهتم المرء بالآخرين لا يعني مطلقاً أن يحرم نفسه، فالأمر على العكس من هذا. ورؤيتنا له على نحو أكثر وضوحاً يمكن أن تعطي أفضلية للمنفعة العامة ولسعادة الفرد على حدٍ سواء.

ولكن هذه الملاحظة نفسها والتي يمكنها أن تظهر بوصفها مدحاً للحياة المشتركة، يجب أن تجعلنا واعين بالمخاطر التي تتعرض الحياة لها. إن روسّو الذي كان أول من عرف في الغرب أن يتحقق من النزعة الاجتماعية التكوينية لنوعنا، لم يفوت على نفسه فرصة الملاحظة. وكان يقول لا سعادة من غير الآخرين. «إنني لا أستطيع أن أتصور أن هذا الذي لا يحب شيئاً يستطيع أن يكون سعيداً». إننا سعداء لأننا نحب، وإننا نحب لأننا من غير الآخر ناقصون، ولكن إذا كانت سعادتنا تتعلق تعلقاً تاماً بالآخرين، فإن هؤلاء الآخرين يمسكون أيضاً إذاً بأدوات طاقة هدمها. «يُولد اضطراب حياتنا من عواطفنا أكثر مما يولد من حاجاتنا». إن الحاجات الجسمية والمادية سهلة الإشباع على كل حال، حتى وإن كان جزء كبير من سكان العالم لم يصلْ بعد إلى ذلك على نحو جيد. فالعواطف هي التي تكوِّن جوهر الحياة، والحال فإنها تتوقّف على الآخرين. «كلما زاد [الإنسان] من تعلقاته يضاعف متاعبه». ويعني في الفترة الأولى أن الإنسان إذا زاد من تعلقاته، إنما يعزز شعوره بالوجود. ولكنَّه إذ يجعل نفسه على هذا النحو تابعاً للآخرين، إنما يجازف مجازفات كبرى.

لأنَّ «كل ما نحبّه سينفلت منا عاجلاً أو آجلاً، ونحن نتمسك به كما لو كان عليه أن يدوم أبدياً».

هذا هو التناقض الخاص بالوضع الإنساني: يسكن وعينا ورغباتنا الحاضر المستمر ويتحرك في اللامتناهي. وإن وجودنا ليجري في الزمان وليس له سوى امتداد متناه. «إن رغباتنا ممتدة، وأما قوتنا فمعدومة تقريباً». ولا توجد سعادة خارج الحب، والحب فانٍ: حب العاشقين يضعف أو يخف، وحب الأبوين والأطفال يُتبدّل كلما أصبح الأطفال بدورهم بالغين.

إنّ المجتمع نفسه يعيش في الزمن، وكل توازناته هي توازنات هشّة بالضرورة. ويجب ألا نتصور اختفاء الصراعات، ولكن ضبطها فقط من غير عنف. وأما الأفراد فلا يمكن أن يدانوا على رغباتهم، وأقل من هذا على رغبات الآخرين، في حين أن الرغبات تتغير. ومع ذلك، فإن البشر يحلمون بالمطلق. وثمة شخصيتان من رواية غاري تتبادلان هذا الحوار في الظلمة: «ألين. ـ نعم؟ ـ ممَ نخافَ جميعاً؟ ـ من أن لا يدوم هذا». ما إن يُرى قليلاً، حتى ينقطع التوازنُ غير المستقر للاعتراف بدورة الدور. وإن إنجاز الذات ما إن يتحقق، حتى يطلب منا أن نستأنف غزوه. تقود درب ضيّقة إلى السعادة، التي تفصل بين هاوياتٍ مدوّخة. ولا نستطيع أبداً امتلاك اليقين لكي ننخرط فيها تماماً. فما العمل حينئذ؟ الانغلاق في وحدانية فخورة، كما يبشر السفسطائيون بذلك، بغية تجنب الخيبات المستقبلية؟ أم علينا أن ننفصل عن المنافع الأرضية، كما أوصى بذلك القديس

أوغسطين، وذلك لكي لا نحب بلا نهاية إلا الكائن الوحيد غير المتناهي، الله؟ أو هل يجب أن نقبل وضعنا كما يحضنا روسْو عليه، من غير أمل في حياة خالدة أو روح أزلية، ومن غير التأسي بحياة تنقذها الجماعة، والنَسَب (السلالة) descendance أو المؤلفات، هذه البدائل عن الخلود؟ لم تضمن الحياة المشتركة أبداً، وفي أفضل الحالات، سوى سعادة هزيلة.

المراجع

I. Coup d'œil sur l'histoire de la pensée

Les traditions asociales

14 : *Essais*, I, 39, p. 240, 247; *Les Caractères*, « De l'homme », 100; *Pensées*, éd. Brunschvicg, 147.
16 : *Maximes*, M 81 et M 85; *Pensées*, 455; *Maximes*, M 87; *Pensées*, 100.
18 : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 4e proposition, p. 192.
19 : *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 82, p. 1084, 1084-1085.
21 : *Maximes*, « Avis au lecteur ».
22 : *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 505; *La Philosophie dans le boudoir*, V, p. 243; *La Volonté de puissance*, 300, 303.

La découverte et sa réduction

26 : *Éthique à Eudème*, 1245b; *De l'amitié*, p. 70.
27 : *Politique*, 1253a; *Le Banquet*, 191d.

28 : *Discours sur l'origine de l'inégalité*, p. 123. 133 ; *Dialogues*, p. 813.
Ibid., p. 669 ; *Inégalité*, p. 170, 169.
29 : *Essai*, p. 99 ; *Émile*, p. 503 ; *Dialogues*, p. 810.
30-32 : Sentiment d'existence et instinct de conservation : t. III, p. 164 ; t. II, p. 1324 ; t. I, 1047 ; *Inégalité*, p. 193 ; *Dialogues*, p. 805.
33 : *The Theory of Moral Sentiments*, p. 10, 50, 51.
34 : *Ibid.*, p. 116, 61, 51, 56, 50, 116, 65 ;
36 : Dupuy, *Le Sacrifice et l'Envie*, p. 86.
37-38 : *Moral Sentiments*, p. 312, 128-130, 110 ; *Essais*. III, 13, p. 1076 ; *Moral Sentiments*, p. 130.
40 : Kojève, *Introduction*, p. 170, 14.
42 : *Ibid.*, p. 13, 172, 12, 168.
43 : *Inégalité*, p. 252 ; Kojève, p. 14, 169, 14.
45 : *Ibid.*, p. 25, *cf.* p. 174 ; p. 15, 172.
48 : *Ibid.*, p. 169-170.

Survivances modernes

52 : *Malaise dans la civilisation*, p. 65, 47, 65 ; *Histoire universelle*, p. 192.
53 : Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 262 ; *Connaissance de l'homme*, p. 67 ; *Le Sens de la vie*, p. 74, 75 ; *Connaissance*, p. 139.
55 : *Sens*, p. 155, 92 ; *Connaissance*, p. 29 ; *Sens*, p. 202.
57 : *Connaissance*, p. 29 (je souligne) ; *Sens*, p. 160 ; *Connaissance*, p. 28-29, 166.
58 : *Ibid.*, p. 64.
59 : *Ibid.*, p. 39, 64-65.
61 : *L'Érotisme*, p. 187, 192, 210, 187.
62 : *Ibid.*, p. 187, 214-215.
63 : *Ibid.*, p. 190-191, 192, 210.
64 : *Ibid.*, p. 194.

65 : *Ibid.*, p. 189; Dupuy, p. 101 ; *Luc*, VI, 35.
69: *Escape from Freedom*, p. 26 ; *cf.* aussi *La Mission de Sigmund Freud*, p. 88-91, et *La Crise de la psychanalyse*, p. 60-61.
71 : *An Object-Relations Theory of the Personality*, p. 137 et ailleurs.

II. Être, vivre, exister

Au-delà de la pulsion de mort

79 : *Anthropologie*, 87, p. 1092.
81-83 : *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, p. 141 ; *Vocabulaire*, p. 329; *Éthique*, III, Proposition VI, p. 217.
85 : *Le Cœur de l'homme*, p. 63-64.
86 : *William Shakespeare*, V, *Critique*, p. 389.

Les trois paliers

88 : *Anton Reiser*, p. 373; *Rêveries*, p. 1046.
90 : *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 41.
93 : *Reiser*, p. 142.
95 : *Ibid.*, 146.
96 : *Principles of Psychology*, t. I, p. 293; *Moral Sentiments*, p. 51 ; *Homme invisible*, p. 19-20.

L'origine des individus

101 : *Émile*, p. 600.
107 : *L'Être et le Néant*, p. 302.
110 : *Amour primaire*, p. 62-63.
111 : *Ibid.*, p. 64.
119 : Fairbairn, p. 145.

III. La reconnaissance et ses destinées

Modalités

127 : *Principles*, t. I, p. 317.
130 : *Maximes*, M 138 ; *Moral Sentiments*, p. 50, 51.
133 : *Principles*, t. I, p. 309 ; *cf.* P. Watzlawick *et al.*, *Une logique de la communication*, p. 85 ; *Reiser*, p. 306.
134 : *Notes d'un souterrain*, p. 117, 133.
136 : *Mémoires du ghetto de Varsovie*, p. 97.
137 : *Matthieu*, VI, 1-6.
138 : Jones, t. III, p. 204.

Stratégies de défense sociale

140 : *Malaise*, p. 18 ; *Les Mots*, p. 96.
141 : A. Mucchielli, *Les Motivations*, p. 53.

Obtenir la sanction

143 : *Malaise*, p. 21-22 ; *Principles*, t. I, p. 308.
144 : Joubert cité par M.-J. Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand*, t. I, p. 524.
146 : *Malaise*, p. 27.
147 : Shakespeare, *Richard III*, I, 1 et V, 3 ; *L'Être et le Néant*, p. 416 ; *La Personnalité névrotique*, p. 140.

Une reconnaissance de substitution

150 : *Reiser*, p. 177.
151 : *Maximes*, M 432 ; *Dialectique*, p. 125.
153 : *Malaise*, p. 27 ; *Lettres à Malesherbes*, p. 1131.

Les renoncements

156 : *Reiser*, p. 171.
158 : *Émile*, p. 494.
160 : *L'Angoisse du roi Salomon*, p. 202.
162 : *Si le grain ne meurt*, p. 145, 252.
164 : *Reiser*, p. 122.
165 : *L'Angoisse*, p. 59, 181, 12.
166 : *Maximes*, M 475 ; *Correspondance à trois*, p. 172.
167 : *Anthropologie*, 64, p. 1054 ; *Connaissance de l'homme*, p. 172.

Le tour de rôle

170 : *Face à face*, p. 110.

IV. Structure de la personne

Multiplicité interne

176 : *Essais*, II, 20, p. 675.
177 : *Pierre ou les ambiguïtés*, IV, 2, p. 89 ; *Enquêtes*, p. 31.
178 : *Compagnie*, p. 7, 33, 29, 31.

Une rencontre à Montjouvain

179 : *À la recherche du temps perdu*, t. I. *Combray*, p. 158.
180 : *Ibid.*, p. 159, 160, 161.
182 : *Ibid.*, p. 160, 159 (deux fois), 160.
184 : *Ibid.*, p. 162. 160, 159.
185 : *Ibid.*, p. 159, 160, 162, 159, 162, 163.
186 : *Ibid.*, p. 159, 162 ; *La Prisonnière*, t. III, p. 766 ; t. I, p. 161.
187 : *Ibid.*, t. III, p. 765 ; t. I, p. 161.

L'équipe minimale

189 : Klein, t. III, p. 141.
191 : *Écrits*, p. 181.
194 : *Reiser*, p. 307-308, 345, 268.
196 : *Ibid.*, p. 122, 197, 172, 166 ; *Maximes*, MS 47.
199 : *La Promesse de l'aube*, p. 115, 38, 39. 308, 21.
201 : *La nuit sera calme*, p. 27.
202 : Klein, t. I, p. 338.
203 : Fairbairn, p. 147 ; *Reiser*, p. 180.
205 : Jung, p. 96.
206 : *Ibid.*, p. 134.
207 : *Principles*, p. 297, 299 ; H. James cité d'après T. Todorov, *Poétique de la prose*, p. 88.

V. Coexistence et accomplissement

L'accomplissement de soi

212 : *Schriften*, p. 69.

Les sentiers étroits

218-219 : *Le Fils naturel*, p. 62 ; *Dialogues*, p. 813 ; Baudelaire, *Les Foules*, *Œuvres complètes*, t. I, p. 291.
220 : Saint-Exupéry, *Lettre à un otage*, p. 342.
224 : *Journal*, *Œuvres*, p. 394.
225 : *Émile*, p. 503, 816.
226 : *Ibid.*, p. 816 ; *L'Angoisse*, p. 265-266.

مراجع البحث (ببليوغرافيا)

- Sauf indication contraire, le lieu de publication est Paris. L'édition citée dans le texte est la prmière indiquée ici.
- K. Abraham, œuvres complètes, t. 11, Payot, 1966.
- A.Adler, Connaissance de l'homme, Paot, 1990.
- -, Le Sens de la vie, Payot, 1991.
- M. Argyle et M. Cook, Gaze and Mutual Gaze, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- Aristote, Éthique a Eudème, Vrin, 1991.
- -, Ethique de Nicomaque, Flammarion, 1965.
- -, La Politique, Vrin, 1982.
- J. -J. Bachofen, Du règne de la mére au patriarcat, Lausanne, Éd. de I'Aire, 1980.
- M. Bakhtine, Ésthetique de la création verbale, Gallimard, 1984.
- M. Balin (avec Alice Balint), Amour primaire et technique psychanalytique, Payot, 1972.
- M. Balint, Le Défaut fondamental, Payot, 1979.
- G. Bataille, L'Érotisme, Ed. de Minuit, 1979.
- -, La Part maudite, Éd. du Seuil, 1971.
- G. Bateson, Vers une écologie de l'esprit, 2 vol., Éd. du Seuil, 1977 et 1980.
- C.D. Batson, The Altruism Question, Hillsdale, N.J.,LEA, 1991.
- C. Baudelaire, œuvres complétes, t. I, Gallimard, 1975.

- S. Beckett, Compagnie, Éd. de Minuit, 1980.
- J. Benjamin, The Bonds of Love, New York, Pantheon, 1988.
- M. Blanchot, Lautreamont et Sade, Éd. de Minuit, 1963.
- J.L. Borges, Enquêtes, Gallimard, 1986.
- J.Bowlby, Attachement et Perte, 3 vol., t. I: L'Attachement, PUF, 1978.
- M. Buber, La Vie en dialogue, Aubier, 1959.
- -; On Inersubjectivity and Cultural Creaation, Chicago, The University of chicage Press, 1992.
- D.Burston, The Legacy of Erich Fromm, Cambridge, Mass Harvard University Press, 1991.
- N. Chodorow, The Reproduction of Mothering, Berkeley, The University of California Press, 1978.
- Ciceron, L'Amitié, Arléa, 1991.
- B.Constant, œuvres, Gallimard, 1979.
- D. Diderot, Supplement au voyage de Bougainville, in œuvres philosophiques, Gamier, 1964.
- -, Le Fils naturel, in œuvres complétes, t. X, Hey mann, 1980.
- F.M. Dostoievski, Notes d'un souterrain, Aubier, 1972.
- J. -P. Dupuy, Le Sacrifice et I'Envie, Calmann-Levy, 1992.
- M.-J. Durry, La Vieillesse de Chateaubriand, t. I, Le Divan, 1933. M. Edelman, Memoires du ghetto de Varsovie, td. Scribe, 1983.
- N. Elias, La Solitude des mourants, Bourgois, 1987.
- R. Ellison, Homme invisible, pour qui chantes-tu?. Grasset, 1984.
- W.R.D. Fairbairn, An Object-Relations Theon, of the Personality, New York, Basic Books, 1952.
- L. Feuerbach, Grundsatze der Philosophie der Zukunft, in

Sammtliche Werke, t. II, Stuttgart, 1904 (tr. fr.: Manifestes philosophiques, PUF, 1960).
- F. Flahault, La Parole intemediaire, td. su Seuil, 1978.
- Face a face, Plon, 1989.
- -, «Le renouvellement des idees et la question du sentiment d'exister».
- Politiques, 7. 1994, p. 119-140.
- A. Freud, Malaise dans la civilisation, PUF, 1971.
- Nouvelles Conferences sur la psychanalyse, Gallimard, 1971.
- -, Essais de psychanalyse, Payot, 1967.
- -, Totem et Tabou, Payot, 1965.
- E. Fromm, Escape from Freedom, New York, Avon, 1965 (tr, fr.: La Peur de la liberte, Buchet-Chastel, 1963).
- -, La Mission de Sigmund Freud, Bruxelles, Complexe, 1975.
- La Crise de la psychanalyse, Anthropos, 1971.
- Le C rur de l'homme, Payot, 1992.
- L'Art d'aimer, Ed. de l'Epi, 1980.
- R.Fukuyama, la Fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion, 1992.
- R.Gary, L'Angoisse du roi Salomon, Gallimard, 1987.
- -, La nuit sera calme, Gallimard, 1976.
- -, laPromesse de l'aube, Gallimard, 1973.
- A. Gide, Si le grain ne meurt, Gallimard, 1992.
- R. Girard, Mensonge romantique et verite romanesque, Grasset, 1961.
- J. et W. Grimm, Contes, 2Vol, Flammarion, 1967.
- H. Guntrip, Personality Structure and Human Interaction, New York, International Universities Press, 1961.
- J. Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, 2 vol. Fa-

yard, 1987.

- G.Hegel, Phenomenologie de l'esprit, Aubier, 1991.
- C.A. Helvetius, Traite de l'esprit, TEuvres completes, t. I et II, 1827.
- R.A. Hinde, Biological Bases of Human Social Behavior, New York, McGraw Hill, 1974.
- T. Hobbes, Keviathan, Sirey, 1971.
- K. Homey, La Personnalité névrotique de notre temps, L'Arche, 1953.
- V.Hugo, Critique, Laffont, 1985.
- N. Huston, Tombeau de Romain Gary, Arles, Actes Sud, 1995.
- W.James, Principles of Psychology, t, I, New York, Holt, 1904.
- W. Jones, Sigmund Freud, 3 vol. Londres, The Hogarthe Press, 1953-1957.
- C.G.Jung, Dialectique du moi et de l'inconscient, Gallimard, 1964.
- E. Kant, Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in Uuvres philosophiques, t. II, Gallimard, 1985.
- Anthropologie du point de point de vue pragmatique, Doctrine de la vertu, in œuvres philosophiques , t. 111, Gallimard, 1986.
- M.Klein, Writings, t. I, 1921-1945, Londres, The Hogarth Press, 1975.
- -, Writings, t. III, 1946-1963, Londres, The Hogarth Press, 1975.
- A. Kojeve, Introduction a la lecture de Hegel, Gallimard, 1979.
- J. de la Bruyere, œuvres complétes, Gallimard, 1951.

- J. Lacan, Ecrits, td. du Seuil, 1966.
- J.Laplanche et J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, PUF, 1967.
- F. de La Rochefoucauld, Maximes, Gamier, 1972.
- E. Levinas, Totalite et Infini, La Haye, M. Nijhoff, 1961.
- N. Mahler, F. Pine, A. Bergmann, La Naissance psychologique de l'etre humain, Payot, 1980.
- G.H. Mead, L'Esprit, le soi et la societé, PUF, 1963.
- H.Melville, Pierre, ou les Ambiguités, Gallimard, 1967.
- S.A. Mitchell, Telational Concepts in Psychoanalysis, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1988.
- M. de Montaigne, Essaies, 3 vol. PUF, 1992.
- K.P. Moritz, Anton Reiser, Fayard, 1986.
- -, Schriften zur Aesthetik and Poetik, Tubingen, Niemeyer, 1962.
- A. Mucchielli, Les Motivations, PUF, 1992.
- F. Nietzsche, La Volonté de puissance, LGE, 1991.
- -, Le Gai savoir, Gallimard, 1982.
- Nouveau Testament, Gallimard, 1971.
- M. Nussbaum, Need and Recognition, The Gifford Lectures, manusctit, 1993.
- B. Pascal, Pensées, Gamier, 1964.
- J.Piaget, La Formation du symbole chez l'enfant, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 1945.
- Platon, Le Banquet, La République, in œubres complètes, t. I, Gallimard, 1950.
- M.Proust, A la recherche du temps perdu, 4 vol. Gallimard, 1987-1989.
- J. -J. Tousseau, Dialogues, Rêveries, Lettres a Malesherbes, in

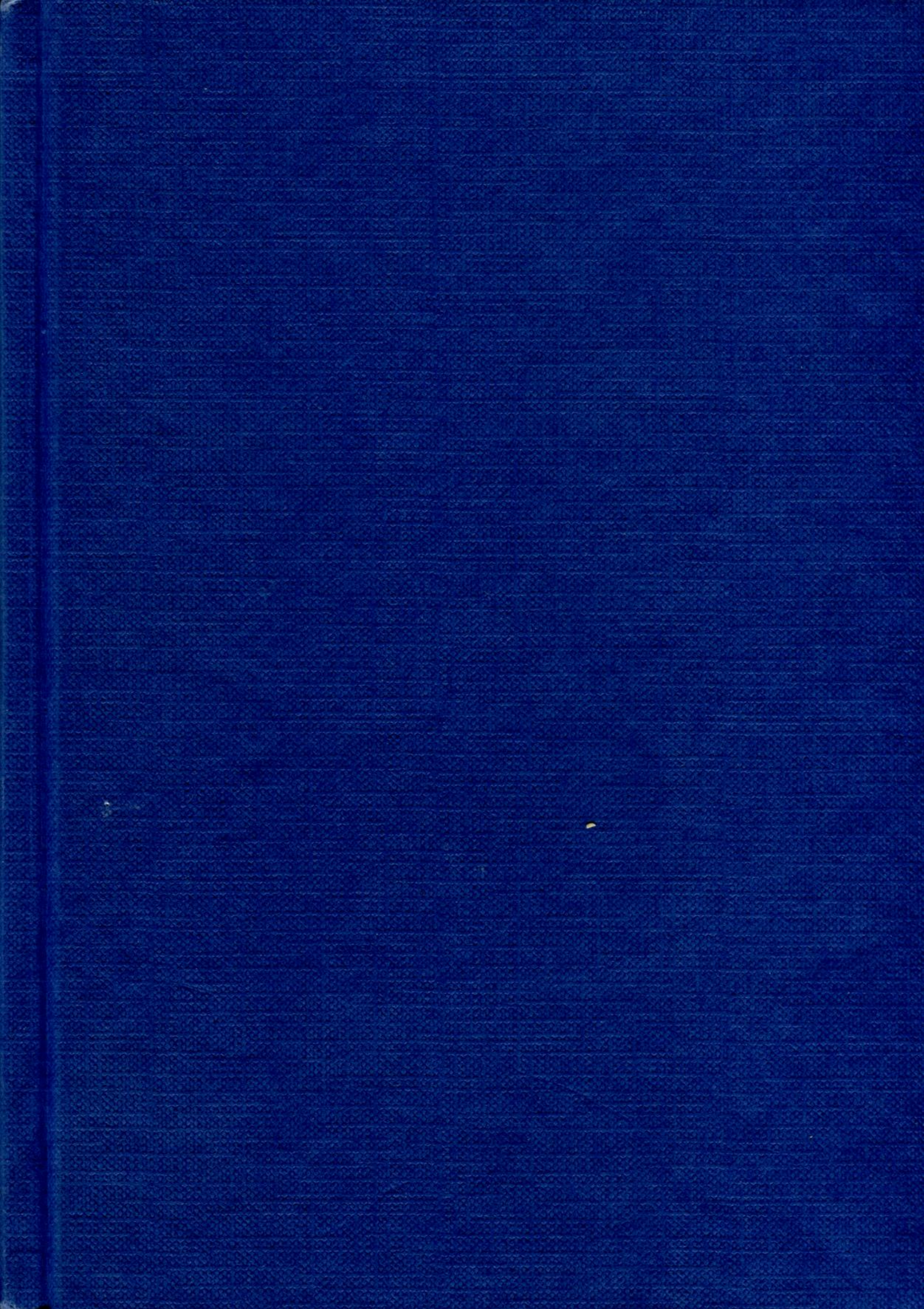
œuvres compl tes, t. I, Gallimard, 1959.

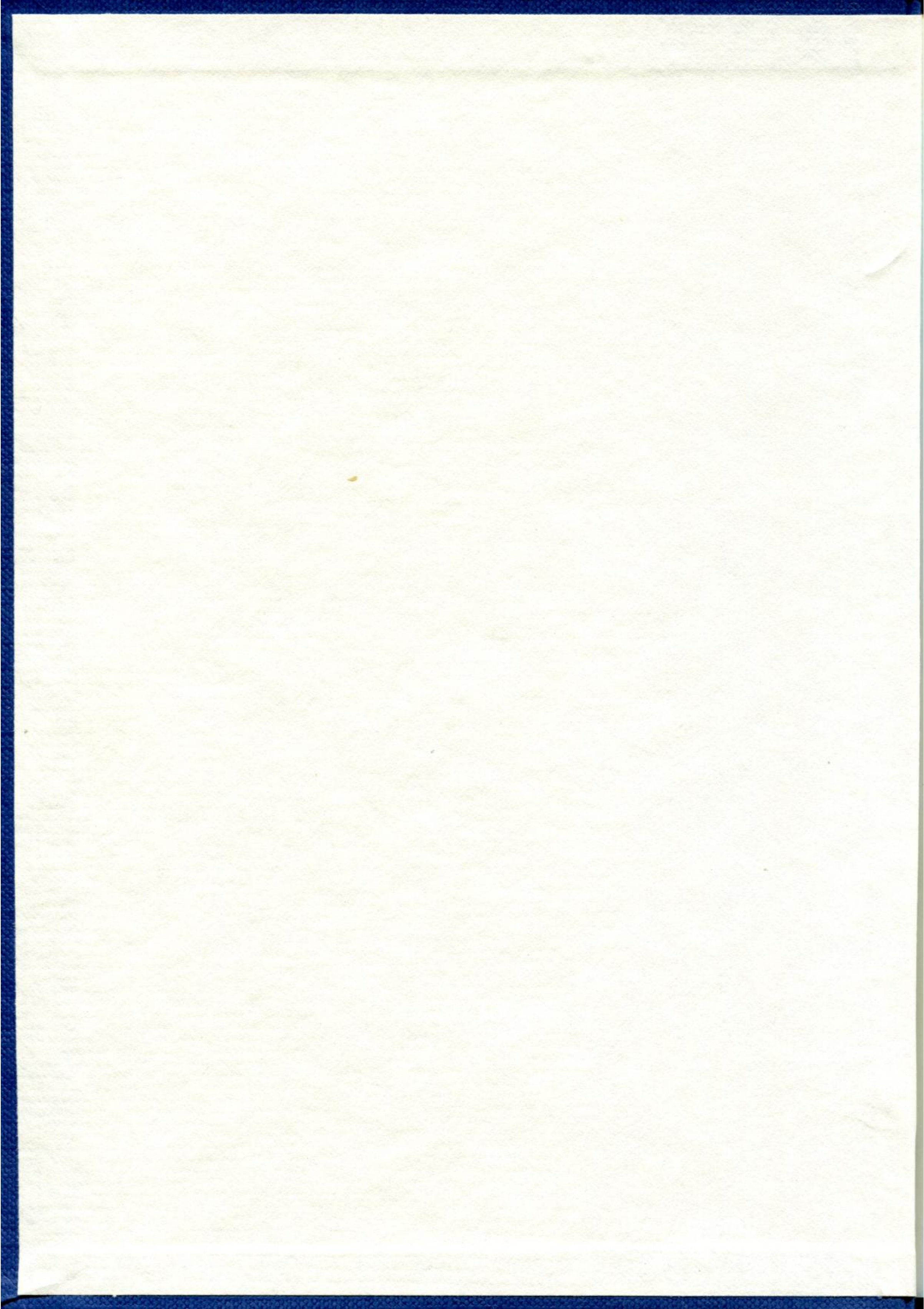
- -, La Nouvelle Hélolse, in œuvres complétes, t. II, Gallimard, 1964.
- -, Discours sur l'origine de l'inégalité, in œuvress completes, t. III, Gal limard, 1964.
- -, Émile, in œuvres complétes, t. IV, Gallimard, 1969.
- -, Essai sur l'origine des langues, Gallimard, 1990.
- D.A.F. De Sage, La Philosophie dans le boudoir, in œuvres completes, t. XXV, Pauvert, 1968.
- A. de saint-Exupery, Lettre à un otage, in Écrits de guerre, Gallimard, 1982.
- J.P. Sartre, l'Être dt le Neant, Gallimard, 1979.
- -, Les Mots, Gallimard, 1964.
- H.R. Schaffer, The Child's Entry in the Social World, Londres, Academic Press, 1984.
- A. Schopenhauer, Aphorismes sur la sagesse dans la vie, PUF, 1964.
- W. Shakespeare, Richard III, in Complete Works, t. II, Londres, Colins, 1958.
- A.Smith, The Theory of Moral Sentiments, Oxford, Clarendon Press, 1976 (tr. fr.: Théorie des sentiments moraux, Plan de la Tour, td. d'aujourd' hui, 1982).
- M. Sperber, Alfred Adler et la psychologie individuelle, Gallimard, 1972.
- B. Spinoza, Éthique, Éd. du Seuil, 1988.
- S. Steele, The Content of Our Character, New York, Harper Perennial, 1991.
- H.S. Sullivan, The Interpersonal Theory of Psychiatry, New York, Norton, 1953.
- C. Taylor, Multiculturalism ane «The Politics of Recogni-

tion», Princetion, Princetion University Press, 1992.
- T. Todorov, Mikhail Bakhtine, Le principe dialogique, Éd. du Seuil, 1981.
- -, Poetique de la prose, choix, Éd. du Seuil, 1980.
- M. Tsvétaeva, R.M. Rilke, B. Pasternal, Correspondance à trois, Gallimard, 1983.
- A.J. Voelke, Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, Vrin, 1961.
- P, Watzlawick et al., Une logique de la communication, Éd. du Seuil, 1972.
- O. Wilde, The Artist as Critic, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- D.W. Winnicott, Processus de maturation chez l'enfant, Payot, 1987.

الفهرس







يدور هذا الكتاب، "الحياة المشتركة"، حول مقولة أنّ الإنسان كائن اجتماعي، ويتساءل عن معنى هذه العبارة: ما هي عواقبُ هذا الإقرار العادي، بعدم وجود أنا من دون أنتَ. وبالنسبة إلى الفرد، أين يكمنُ الإكراهُ في ألَّا يشهد أبداً سوى حياة مشتركة؟

في هذا المبحث، حيث الفلسفة تحاذي التحليل النفسي، وحيث الأعمال الأدبية تساند الاستبطان، يبين تزڤيتان تودوروف أنّ الكائن البشري محكوم بالنقص، وأنّه يتوق إلى الاعتراف به، وأنّ ذاته، حتى في العزلة، مصنوعة من العلاقات مع الآخرين.

نحن سعداء لأننا نحبّ، ونحبّ لأننا لا نوجد من دون الحب. فسعادتنا تتوقف حصراً على الآخرين، الذين بيدهم أيضاً أدوات تدميرها.





- المعارف العامة
- الفلسفة وعلم النفس
- الديانات
- العلوم الاجتماعية
- اللغات
- العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
- الفنون والألعاب الرياضية
- الأدب
- التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة